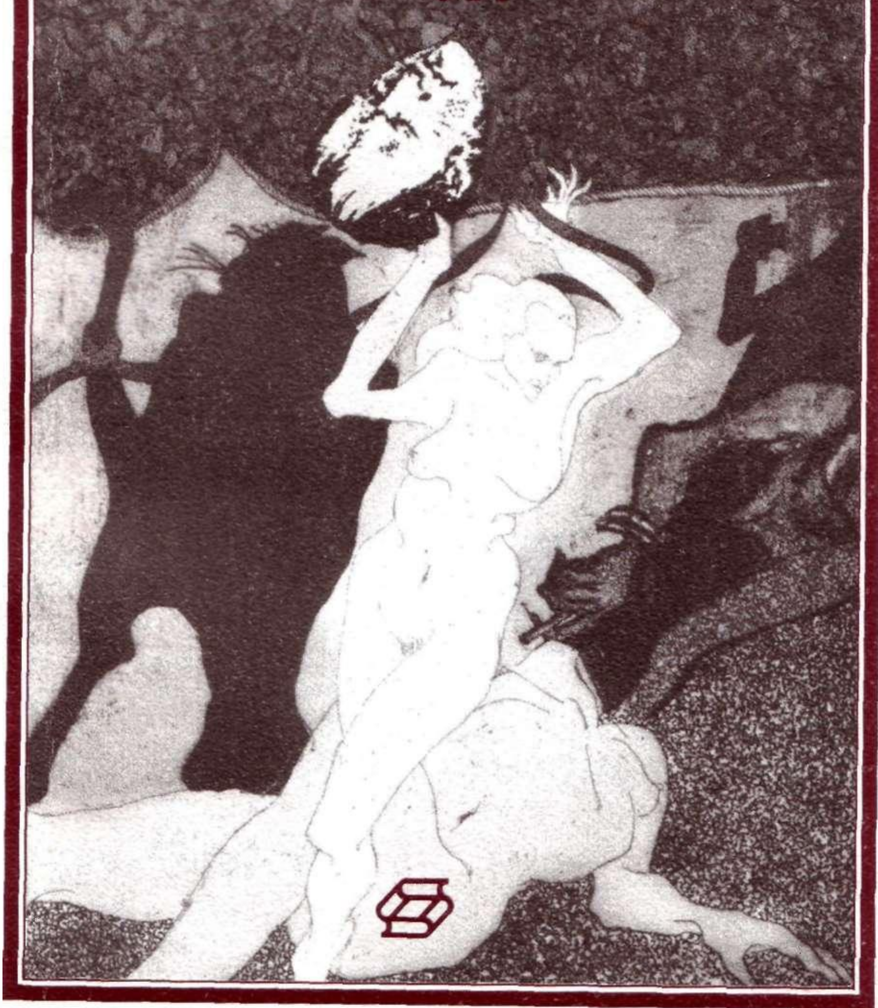
colección filosófica
nueva serie
4

LÓGICA Y EXISTENCIA

Jean Hyppolite



Traducción
María Cristina Martínez Montenegro
y
Jesús Rodolfo Santander Iracheta

JEAN HYPPOLITE

LÓGICA Y EXISTENCIA

Ensayo sobre la lógica de Hegel



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Rector, Alfonso Vélez Pliego
Secretario general, Hugo Pérez Barrientos
Secretario de rectoría, José Dóger Corte
Director editorial, Hugo Vargas

Título original: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*

Primera edición en francés: Presses Universitaires de France, 1961

Primera edición en castellano: 1987

ISBN 968-863-045-4

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Primera parte

LENGUAJE Y LÓGICA

INTRODUCCIÓN*

La Lógica hegeliana parte de una identificación entre el pensamiento y la cosa pensada. La cosa, el ser, no está más allá del pensamiento y el pensamiento no es una reflexión subjetiva que sería extraña al ser. Esta lógica especulativa prolonga la lógica trascendental de Kant, exorcizando el fantasma de una cosa en sí que acecharía siempre a nuestra reflexión y limitaría el saber en provecho de una fe y de un no-saber. El saber absoluto significa la eliminación *a priori* de este no-saber, es decir, de una trascendencia irreductible por esencia a nuestro saber. La *Fenomenología* demuestra, concretamente, por una recolección de la experiencia humana, que el saber y lo Absoluto se confunden; sin duda, es necesario para efectuar tal demostración, profundizar la noción del saber y la del ser absoluto, mostrar concretamente, es decir, por una descripción de la experiencia, el error casi ingenuo que hace del conocimiento, y de los conceptos, un medio intermediario o un instrumento, pero esta denuncia de un error ingenuo no se hace por argumentos de escuela, se hace, más bien, por una vuelta "a las cosas mismas", por una ingenuidad auténtica que aleja las falsas interpretaciones y se contenta con registrar el nacimiento necesario de ellas. El saber absoluto no es diferente del saber inmediato de donde parte la *Fenomenología;* es solamente la verdadera toma de conciencia de este último.

* Entre las obras contemporáneas en las que nos hemos inspirado, citamos a R. Kroner, *Von Kant bis Hegel,* y las obras de G. R. G. Mure sobre Hegel: *A study of Hegel's Logic.*

Empirismo y filosofía racional no se oponen. La invención dialéctica no es otra cosa que el descubrimiento del ser; no es una construcción más o menos arbitraria; la demostración dialéctica se confunde con la realidad que se interpreta y se refleja a sí misma en un lenguaje lleno de sentido. El prefacio de la *Fenomenología,* quizá la más bella exposición de la filosofía hegeliana, da sobre este punto indicaciones tan densas como significativas. El objeto propio de la filosofía, dice Hegel, es la realidad afectiva (*Wirklichkeit*), esta categoría de la Lógica que designa la unidad concreta de la esencia y de la apariencia, esta manifestación en la que sólo se manifiesta ella misma y que no experimenta su necesidad en una inteligibilidad separada, sino en su propio movimiento y desarrollo. Que esta realidad se comprenda a sí misma y se exprese como lenguaje humano, es lo que Hegel denomina el concepto o el sentido ya inmanente al ser del saber absoluto, del que dice que "es la reflexión que, siendo ella misma simple, es para sí la inmediación como tal, el ser que es la reflexión en sí mismo".[1] El lenguaje humano, el Logos, es la reflexión del ser en sí mismo, que reconduce siempre al ser que vuelve a cerrarse de nuevo sobre sí, indefinidamente, sin que nunca haya motivo de sentar o de postular una trascendencia distinta a esta reflexión interna, un más allá que no se reflejaría completamente, o una reflexión que no siendo más que mediadora, estaría junto al ser. Tal vez el último designio de Hegel es esta fusión completa de lo inmediato y de la mediación, de la realidad y del sentido, que conduce a una evidencia vivida, a una demostración que no es nada más que el movimiento mismo de la realidad: "Pues la mediación no es otra cosa que la igualdad consigo misma moviéndose." En cuanto a la filosofía, ésta no se ocupa de demostraciones extrínsecas, como lo son para Hegel las demostraciones matemáticas en las que la mediación es un intermediario entre unidades inertes, que es necesario componer o descomponer desde fuera, sino que se ocupa de esas demostraciones en las que, por una reflexión que es simultáneamente un desarrollo y una vuelta a sí, el

1 *Phénoménologie de l'Esprit,* trad. franc., Aubier, I, p. 24; nosotros diremos simplemente *Phénoménologie.*

inmediato mismo se muestra como mediación (de sí), y la mediación se revela como el verdadero inmediato; el ser que es sentido y el sentido que es ser. "El elemento o el contenido de la filosofía no es lo abstracto o privado de realidad afectiva, sino el elemento real, lo que se pone a sí mismo, lo que vive en sí mismo, el ser-ahí que está en su concepto (. . .) La manifestación es el movimiento de nacer y perecer, movimiento que en sí mismo no nace ni perece, pero que es en sí y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad."[2] La temporalidad es eterna, es decir, ese movimiento perpetuo de la manifestación que no sólo implica el intercambio del futuro y del pasado, del sentido y del ser, sino también como la permanencia presente de este intercambio que es reflexión interna.

Se hace claro, entonces, que la más alta forma de la experiencia humana (no hay nada que esté fuera de la experiencia humana) es la revelación de la identidad del ser y del saber, es la penetración en la estructura de esta conciencia de sí universal, en el seno de la cual el ser se dice, se expresa, enunciando tanto la cosa de la que se habla, como el yo que habla. Seguir así el movimiento de la categoría, diversificándose en categorías, en momentos o nudos particulares de una cadena dialéctica, es hacer una lógica de la filosofía y es éste, ciertamente, el sentido de la empresa hegeliana. Pero este discurso que el filósofo hace sobre el ser, es también el discurso mismo del ser a través del filósofo. Esto supone primero una explicitación de una filosofía del lenguaje humano diseminada en los textos de Hegel: "Las formas del pensamiento encuentran su exposición y su ser en el lenguaje del hombre. En todo lo que llega a ser su interioridad, su representación en general, se encuentra la intervención del lenguaje y en este lenguaje uno encuentra las categorías, es así que el hombre piensa todo de una manera natural según la lógica, o más bien, que la lógica constituye su naturaleza misma."[3] Pero, ¿cómo puede el lenguaje humano ser "esta voz que se conoce cuando él anuncia

2 *Phénoménologie,* I, p. 40.

3 *Wissenschaft der Logik* (diremos simplemente *Logik* remitiéndonos a la edición Lasson), I, p. 9.

no ser más la voz de nadie"? ¿Cómo el ser puede decirse en el hombre y el hombre volverse por el lenguaje conciencia universal del ser? Es necesario, para tratar de responder a esta cuestión primordial, exorcizar el fantasma del no-saber como algo inefable, mostrar cómo el lenguaje humano se constituye como el ser-ahí del espíritu y el sentido del ser, y así alejar, en fin, la noción de un lenguaje propiamente técnico, que no sería al mismo tiempo sentido y lenguaje sino cálculo extrínseco, manejo exterior de los signos. ¿Por qué hay que preferir los *logoi* y no los *mathemata*, como expresión viva del ser? Esta última parte de la pregunta permite ver en el lenguaje humano el medio mismo de la dialéctica.

I. LO INEFABLE

¿Cuáles son los límites del saber y del lenguaje? Éste es el problema del no-saber y de lo inefable. La *Fenomenología* lo encuentra, primero, en el plano empírico como ignorancia fatal, cuando Edipo no reconoce a su padre en su ofensor, ni a su madre en la reina que él desposa, cuando la buena conciencia actúa como si conociera integralmente todas las circunstancias de la acción. Pero este no-saber es relativo, no implica necesariamente un no-saber absoluto que escape por esencia al concepto. La conciencia filosófica en la *Fenomenología* se dirige contra tal inefable. El esfuerzo sostenido de la concepción debe permitir expresar conceptualmente este verdadero original, del que Reinhold habló, y a propósito del cual Hegel escribía en su obra sobre Fichte y Schelling que, si se presuponía un semejante verdadero, habría que comenzar y terminar la filosofía forjando conceptos inconcebibles antes que renunciar al pensamiento. Renunciar al discurso, a la comunidad instituida de las conciencias, o librarse al sentimiento que está por debajo del lenguaje es una y la misma cosa: "Puesto que el sentido común invoca al sentimiento, su oráculo interior, rompe todo contacto con quien no está de acuerdo con él; está así constreñido a explicar que no tiene nada más que decir, a quien no encuentra ni siente en sí mismo la misma verdad; en otros términos, pisotea la raíz de la humanidad, pues la naturaleza de la humanidad es tender al acuerdo mutuo; su existencia está solamente en la comunidad instituida de las conciencias. Lo que es antihumano, lo que es solamente animal, es encerrarse en el sentimiento y no poder comunicar-

se nada más que por el sentimiento."[1] Pero si es verdad que el pensamiento es un diálogo con otro o consigo mismo, bien podemos preguntarnos si el ser se presta a esta expresión y si no escapa radicalmente al Logos que pretende significarlo. En la filosofía antigua el problema se plantea en el nivel del mundo sensible. Lo que sólo es sentido siempre es fugaz, de hecho inexpresable, y la ciencia no podría seguir siendo ciencia si ella fuera solamente sensación. El platónico ha debido superar la δόξα para que el lenguaje humano no carezca de objeto. El ser sensible, en tanto que singularidad pura o goce, es inefable. Supongamos que existan en sí cosas o almas singulares, no podríamos ni concebirlas ni nombrarlas, puesto que concepción y lenguaje se mueven en lo universal. Todas las determinaciones por medio de las cuales pensamos las cosas y que corresponden a nombres son determinaciones generales, establecen una comunidad y una continuidad entre las cosas que no corresponden a esta opinión, común por lo demás, según la cual únicamente lo singular existe, siendo el verdadero objeto primero de la certidumbre sensible esta certidumbre que se cree inmediata y que pretende aprehender, más acá de todo lenguaje y de todo sentido, un esto individual o un esto incomparable. Habría pues un más acá del lenguaje que sería aprehensión inmediata de un ser, de un ser por naturaleza inefable.

Pero hay también un más allá del lenguaje y de la concepción, que aparece como el objeto de una fe. Las filosofías que Hegel estudia en su obra de Jena *Fe y Saber* son, según él, filosofías de la reflexión que, en mayor o menor medida, niegan todas el saber para dar lugar a la fe. Aquí la expresión no-saber está completamente en su lugar. El saber no podría superar el encadenamiento de la experiencia tal como lo considera el entendimiento, que es ya reflexión implícita, sino que, gracias a la reflexión explícita, descubre su propia finitud; por consiguiente, sólo es capaz de negarse a sí mismo y de permitir a la fe una superación de este saber. El absoluto es, entonces, objeto de una fe y no de un saber; está más allá de la reflexión y de todo saber. Hegel muestra cómo estas filo-

1 *Phénoménologie,* I, p. 59.

sofías de la reflexión se repliegan en la subjetividad final del saber y conducen todas al misterio de un más allá del saber, de un Absoluto inefable. Pero detengámonos en el análisis que al respecto hace Hegel de la filosofía de Jacobi, a la que estudia entre las filosofías de Kant y de Fichte.

La filosofía de Jacobi ha sido a menudo considerada como una filosofía del sentimiento, pero esto significa solamente que ella pretende sustituir el saber por una aprehensión inmediata del ser a la que Jacobi da el nombre general de fe. El saber es solamente formal, no comprende ningún contenido, encadena proposiciones y la única filosofía consecuente es, para Jacobi, la filosofía de Spinoza, a la que comprende por lo demás bastante mal, nos dice Hegel. Pero la fe supera a la filosofía por la aprehensión directa de un contenido inconcebible, de un incondicionado (lo inmediato) que ella encuentra tanto en lo finito como en lo infinito. Es así como Jacobi puede escribir: "Nosotros somos todos concebidos en la fe y debemos permanecer en la fe. . . Es por la fe que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros están presentes otros cuerpos y otros seres sensibles." En otros términos, la fe no alcanza aquí solamente a lo eterno o a Dios, sino aun a los mismos seres finitos en tanto que son existencias, y en una fórmula que suena con un acento contemporáneo Jacobi puede decir: "¿El mérito más grande del investigador no es el de develar y manifestar la existencia?" Pero según él este mérito solamente puede conquistarse desechando la forma racional de la ciencia, incapaz de este develamiento. Lo inconcebible, lo innominable, es el ser singular en su singularidad pura, lo existente; es también el más allá de estos seres finitos, lo trascendente, y la relación mutua de estos dos existentes. Hegel trató de expresar esta visión del mundo de Jacobi: "Esta relación de una finitud absoluta a lo absoluto verdadero es la fe, en la cual la finitud se reconoce ante lo eterno como finitud y nada, pero dispone este reconocimiento de tal manera que se salva y se conserva a sí misma como un ser-en-sí fuera de lo absoluto." Por cierto Hegel reconoce el esfuerzo de Jacobi por mantener una singular vitalidad en la vida moral, afirmando que "la ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley", pero esta vitalidad se hunde en la pura subjetividad,

en el alma singular, indecible, y los héroes de las novelas de Jacobi, los Alwile y los Woldemar, están siempre atormentados por ellos mismos, no se abandonan a la objetividad. Se trata de almas bellas, capaces por cierto de una belleza moral pero incapaces de olvidarse de ellas mismas, de renunciar a esta conciencia de la subjetividad, a esta vuelta perpetua de la reflexión sobre el sujeto que actúa: "El carácter fundamental de estas figuras es esta falta consciente de objetividad, esta subjetividad que está atada siempre a sí misma —el carácter moral enfermizo." El dolor nostálgico es el atributo de las almas bellas. Sí, como lo hicieron notar los grandes poetas, un Dante o un Goethe, el infierno es estar siempre replegado sobre sí mismo, es reflexionar sin cesar sobre su propia acción. Desarrollando un poco el tema de Jacobi y esta concepción de la fe opuesta al saber, se sacaría a la luz que, por debajo de todo lenguaje hay un primer silencio, una primera adherencia al ser que sería inmediata y que el saber como reflexión y concepto vendría a perturbar, pero esta reflexión, al ser capaz de criticarse a sí misma, de reflejarse a sí misma, descubriría su propia nada e intentaría, por la fe, alcanzar este silencio primero, este contacto inmediato con el ser. La filosofía —la expresión del ser en conceptos y en discursos— se destruiría a sí misma. El silencio, lo inefable, estaría por encima de la palabra. El no-saber sería, como fe, la única posibilidad para el hombre de superar el conocimiento condicionado y finito que se anuncia en la mediación del discurso.[2]

Si el no-saber, lo inconcebible, lo inefable, es un límite absoluto del saber, no hay saber absoluto. Ahora bien, la tesis esencial de la *Fenomenología* es establecer este saber absoluto a partir de toda la experiencia humana. Pero el saber no es solamente el saber del ser, es aún más, lo que hace posible la comunidad instituida de las conciencias; es como lo dice la *Fenomenología:* "El ser-ahí del puro sí como sí." El lenguaje dice las cosas, pero también dice el yo que habla y establece la comunicación entre los diversos yo; es el instru-

[2] Cf. todo el artículo de Hegel, "Glauben und Wissen", edición Lasson, *Erste Druckschriften;* para la filosofía de Jacobi, pp. 262-313.

mento universal de su reconocimiento mutuo. "En el lenguaje la singularidad que es para sí de la conciencia de sí, entra como tal en la existencia, de manera que esta singularidad es para los otros. En el lenguaje, concluye Hegel, se puede decir: Yo es este yo, pero es también Yo universal."[3] Si la tarea de la *Fenomenología*, que prepara el saber absoluto, es doble, si ella se propone demostrar a la vez que el ser, la vida, es saber y que el saber de sí es saber universal, es decir, que supera y absorbe a todas las conciencias de sí singulares, es necesario que la conciencia de sí no sea una singularidad inefable encerrada en su propia intuición, es necesario que el discurso humano sea a la vez el discurso del ser y el discurso de una conciencia de sí universal. Esto implica la posibilidad de un reconocimiento universal, de un discurso inteligible, que sea a la vez este yo y todos los yo. Por cierto, el problema del reconocimiento no se resuelve inmediatamente en la obra hegeliana. Siempre son posibles la violencia o el desdén, el rechazo altivo de comunicarse o aun el sentimiento de impotencia respecto de toda comunicación. Los hombres, apenas salen del puro sentimiento de sí, que es animal, se enfrentan en una lucha de vida o muerte de donde surgen amos y esclavos, trabajadores que transforman el mundo, hasta que el pensamiento se manifiesta como pensamiento universal, pensamiento conceptual; pero el discurso reproduce en su propia dialéctica viviente este enfrentamiento de las conciencias de sí. Reproduce el movimiento del reconocimiento mutuo, que es el elemento[4] mismo del saber absoluto. ¿Qué otra cosa significa originariamente el término dialéctica si no el arte de la discusión y del diálogo? Sócrates partía de opiniones corrientes y se esforzaba en obligar a su interlocutor a salir de sí mismo, a confrontar su pensamiento con el del otro, de donde nacían oposiciones y contradicciones; a menudo el interlocutor era conducido a descubrir una contradicción en su propio pensamiento; él podía, entonces, huir de la ironía

[3] *Phénoménologie*, II, p. 69.

[4] Tomamos la palabra elemento en el sentido hegeliano de medio, como cuando se dice "el elemento marino". Al decir *el sí* nosotros queremos hacer notar como Hegel el carácter puramente reflexivo del ser mismo y del Yo.

socrática, negarse a prolongar el debate, o tratar de realizar el acuerdo a través de la divergencia de las opiniones. De este modo la dialéctica es el momento del discurso que elabora el desarrollo de una conciencia de sí universal, en la que la singularidad es al mismo tiempo universal y la universalidad es singular, es decir, sujeto que se expresa y se constituye de determinación en determinación. Toda otra singularidad, es decir, todo yo que se refugia en el silencio y se niega a la comunicación, pretendiendo con ello alcanzar un absoluto más acá o más allá de esta expresión, es víctima de una ilusión. La expresión del sentido es el trabajo del pensamiento y este trabajo no parte de un inefable que sería dado primero, o no conduce hacia el más allá de una trascendencia inefable; la singularidad sensible, tanto como el misterio de la fe, son para Hegel ilusiones, o más bien, porque no podría haber allí ninguna ilusión inexplicada, ellos son la presentación del Absoluto como pura nada o disolución. La vida humana es siempre lenguaje, sentido, so pena de perder su carácter y de volver a ser vida animal, y la singularidad que ella cree alcanzar se pierde entonces inmediatamente en la universalidad, pero en una universalidad abstracta; el ser inmediato se trastoca, no menos inmediatamente, en la nada. Sólo el devenir, que a nivel inmediato es ya mediación, prefigura lo que será este discurso, la reflexión del ser en sí mismo, lo Absoluto como conciencia de sí universal o como sujeto, poniéndose a sí mismo, mientras que al comienzo él no era nada más que presupuesto, un nombre vacío. "Fuera del sí sensiblemente intuido o representado, no queda más que el nombre como nombre para indicar el puro sujeto (es decir, el ὑποκείμενογ, la sustancia), el uno vacío y privado de concepto."[5] Pero una vez más, ¿qué es este yo sensiblemente intuido o representado?, ¿qué es este sensible, fuera del sentido que le confiere el lenguaje? La *Fenomenología del espíritu* contiene, sobre este punto, análisis que serán retomados en el plano de la lógica ontológica y que pueden ya contribuir a dilucidar la famosa inversión del ser en la nada por el cual esta lógica comienza.

[5] *Phénoménologie,* I, p. 57.

La refutación de lo inefable y el carácter propio del lenguaje humano, como Logos del ser y conciencia del sí universal, se encuentran en diversos planos de la *Fenomenología del espíritu*, desde el primer capítulo sobre la *certeza sensible* hasta uno de los últimos, en el cual el alma bella, que rechaza el reconocimiento universal, se hunde en la nada, simple expresión de su fracaso. Por cierto parece que este desarrollo de la conciencia de sí puede detenerse en cada fase particular; ella puede perderse en la violencia (Sócrates murió víctima de tal violencia), o hundirse en el aburrimiento y en la disolución. De esta manera, el discurso dialéctico podría detenerse, y el escepticismo es en efecto siempre posible. Pero lo que caracteriza a este escepticismo es que acaba siempre en la nada y que tiene siempre necesidad de un contenido nuevo para poder disolverlo a su vez. Esta nada no es otra cosa que lo que se presenta como la muerte en la naturaleza viviente y la desaparición pura y simple en la naturaleza en general. La conciencia, que pretende vivir la singularidad pura sin pensarla o significarla, de hecho sólo puede disolverse; es en vano que rechace al lenguaje y al discurso y pretenda alcanzar un absoluto inefable. Lo que dice es lo contrario de lo que mienta, y es el lenguaje el que tiene razón; o si por terquedad renuncia al lenguaje, sólo puede perderse, disolverse. Repitámoslo, esta disolución es siempre posible, y la única trascendencia virtual aparece entonces como la de la nada. El escepticismo no ve que el proceso discursivo se prosigue siempre, yendo de forma en forma, de figura en figura, de determinación en determinación, y que toda nada es de una manera determinada "la nada de aquello de lo que resulta". El escepticismo termina con la abstracción de la nada, aísla a esta nada como lo inefable, en lugar de pensarla como la negatividad interna que permite al discurso continuarse yendo de determinación en determinación. Pero la conciencia que pretende alcanzar al ser absoluto en la singularidad, ya fuera de ella ya en ella misma, es víctima de esta pretendida inmediación del ser, y lo que ella encuentra en lugar del ser es precisamente la nada, y en lugar de la única mediación concreta, la trascendencia de la abstracción suprema. Este paso del ser a la nada es la verdad de la certeza sensible inmediata, la que al

rechazar la mediación es, entonces, presa del devenir. Ella sólo retoma una consistencia aceptando las determinaciones que establecen la conexión y la comunidad de todas las cosas que hacen de la singularidad sensible solamente un punto de encuentro de las determinaciones. Esta posibilidad de la disolución, que tiene lugar en casi todas las fases de la *Fenomenología,* no implica de ningún modo que el desarrollo de la conciencia de sí vaya de la nada al ser concreto y determinado. La disolución no es lo inverso de la progresión, pues la conciencia de sí, en su discurso, progresa siempre de una figura determinada a otra, de un sentido a otro, y no de un sinsentido al sentido. La disolución, sea como búsqueda de la inmediación pura, sea como rechazo de toda comunicación (lo que viene a ser lo mismo), es lo que acecha a todas las figuras particulares de la conciencia, y esta disolución, este sin-sentido, es entonces la verdad de este rechazo de la mediación.

En la certeza sensible la conciencia experimenta su primera relación con el ser; ella es certeza inmediata y pretende ser certeza *de* lo inmediato. Aquello a lo que apunta es pues al ser singular único e inefable, sea al ser fuera de ella —esta noche o esta luz única—, sea a ella misma, esta conciencia incomparable. Pero eso, a lo que apunta y de lo que tiene opinión (en el sentido de la δόξα griega), es incapaz de decirlo: "Cuando se requiere de la ciencia, como prueba crucial —prueba que ella no podría sostener—, deducir, construir, encontrar *a priori* un algo así como esta cosa o este hombre, es justo entonces que el requerimiento diga a cuál cosa o a cuál yo apunta, pero decirlo es imposible." Ahora bien, Hegel, que podría tomar aquí partido contra el lenguaje, adopta a éste mismo como lo único que tiene validez. "La palabra —dice— tiene la naturaleza divina de invertir inmediatamente mi opinión para transformarla en otra cosa. En otros términos, no hablamos de ningún modo en la misma forma en que apuntamos en esta certeza sensible. . . Pero como lo vemos, el lenguaje es el más verdadero."[6] Creemos captar el ser singular inmediato como singular, pero lo que decimos es lo que hay

6 *Phénomenologie,* I, pp. 84, 86, etc., 92.

de más universal, un esto, un éste, pero todo es un esto, todo yo es un éste. Creemos captar la riqueza misma, pero no nos queda de esta experiencia nada más que la conciencia de nuestra pobreza. Vemos lo singular transformarse en universal y al ser único pasar a la nada como nada de todas las determinaciones; por cierto, podemos retomar estas determinaciones en sus conexiones y encontrar entonces al ser como determinado. Pero entramos en el discurso que comienza con el gesto por el que designamos a las cosas, y si lo universal se particulariza o se determina progresivamente, permanecemos sin embargo siempre en lo universal sin nunca poder decir otra cosa que lo universal. Así las categorías sostienen ya todo lo que llamamos percepción sensible, en tanto que esta percepción es vivida por una conciencia: "Estos elementos son la conexión y la potencia dominadora del entendimiento mismo. Sólo ellos constituyen para la conciencia lo sensible como esencia, lo que determina las relaciones de la conciencia con lo sensible, y aquello en lo que el movimiento de la percepción y de su verdadero tiene su curso." Sin embargo el entendimiento que no hace más que percibir o la certeza sensible inmediata, ignoran este carácter de la percepción o de la certeza; ellos dicen de la filosofía que ésta sólo tiene que ver con las cosas del pensamiento. "Tiene que ver, en efecto, con éstas, y las reconoce por las puras esencias, por los elementos y las potencias absolutas, pero al mismo tiempo las conoce en su determinación y, en consecuencia, las domina." La certeza inmediata y la percepción son ya un sentido que todavía no se refleja sobre sí, un discurso que todavía no es el discurso que se conoce en cuanto tal, como sí y como discurso de las cosas.

La conciencia sensible no alcanza pues lo que cree alcanzar o al menos lo que se limita a mentar; ella no podría alcanzarse a sí misma como alma singular y única. El solipsismo es rechazado desde las primeras páginas de la *Fenomenología*. Sin embargo yo, el sujeto de la certeza, ¿no soy para mí mismo una evidencia inmediata, anterior a toda reflexión? Yo soy, yo existo, y yo existo de un modo único e incomparable; soy yo quien siente, y el sentir es inmediato solamente en mí. Pero cuando digo yo, un éste, yo digo todos los yo. "Cuando digo yo, este yo singular, digo en general todos

los yo, cada uno de ellos es justamente lo que yo digo: yo, este yo singular."[7] Sin embargo la ilusión es tenaz; el sujeto de la certeza parece tener por sí un privilegio, cree tener por debajo del lenguaje una intuición indivisible de su ser. Pero todos los otros yo pretenden la misma intuición y su confrontación hace desaparecer la pretendida inmediación de su punto de vista; "Hombre, tú lo eres, decía Sócrates, y yo también." Este yo originario y original no es, en su fundamento, más que un universal, como lo enuncia el lenguaje. En tanto que él dice yo, no es único, sólo cree serlo. Esta unicidad es una opinión. El yo que se mienta como único está ciertamente más cerca del Uno, de ese Uno que constituye el medio abstracto de la experiencia como el ser abstracto constituía el medio de lo sentido. Aquí lo vivido solamente supera al lenguaje en intención y no de hecho. "El Yo es solamente universal, como el ahora, el aquí o el esto en general." Y este universal que enuncia el lenguaje es la forma más pobre del pensamiento, es la abstracción suprema, la nada implícita de las determinaciones, el ser es como abstracción, pero como abstracción de sí y no como abstracción psicológica. Yo soy único e incomparable; esto significa que yo no soy nada, y en consecuencia significa también ser cualquier cosa. Yo soy, como este singular, el universal abstracto, es decir, que tiene en él ya implícitamente el momento de la mediación como negación: "Un tal momento simple que, por la mediación de la negación, no es ni esto ni aquello sino solamente un no-esto, y que es también indiferente a ser esto o aquello, le llamamos nosotros un universal. Lo universal es pues, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible."[8] De este modo la singularidad sensible se expresa verdaderamente por su propio aniquilamiento. Ella pasa, llega a ser, se niega, y si uno quiere retenerla, no queda nada más que este universal abstracto, el ser idéntico a la nada, este medio de todas las determinaciones. El yo singular también pasa. Lo que queda es este nombre universal, yo, que el lenguaje enuncia tan exactamente, transformando esta pretendida unicidad en trivialidad. El

[7] *Phénoménologie,* I, p. 86.
[8] *Phénoménologie,* I, p. 84.

análisis hegeliano, en estas primeras páginas de la *Fenomenología*, es decisivo para la interpretación de su filosofía. Este universal, que incluye la mediación bajo la forma de la negación universal, o de la nada, es el ser que es devenir, pero que al tomarse fuera de este movimiento de la mediación sólo retiene los dos polos idénticos: el ser, que tan pronto puesto en su inmediación inmovilizada se niega (en efecto él deviene), y la nada, que tan pronto puesta en esta misma inmediación se niega también, es decir, es, porque el ser está siempre ahí, aun en el devenir. El Yo verdadero, la singularidad auténtica, es decir, la conciencia de sí, lejos de excluir la mediación, se confunde más bien con ella; ella es el verdadero devenir, es decir, el devenir de sí: "El Yo, dice Hegel, o el devenir en general, el acto de efectuar la mediación, es justamente, en virtud de esa simplicidad, tanto la inmediación que llega a ser como lo inmediato mismo."

La singularidad inmediata que sería intuición inefable, el "lo que nunca se verá dos veces", es, por consiguiente, la peor de las trivialidades. Si se la pone, se la ve disolverse inmediatamente; en su fondo ella es disolución. Si se comprende esta disolución, si es sentido y discurso, ella es entonces tanto génesis como aniquilamiento, es mediación; y es por eso que la muerte es el comienzo de la vida del espíritu, porque, a nivel de la naturaleza, lo Absoluto (la sustancia) aparece no menos como vida que como muerte, y este ciclo es sin fin; la singularidad de las cosas sensibles y de los vivientes perecederos que son modos Absolutos, manifiesta a este Absoluto en su aniquilamiento. En la naturaleza hay solamente un modelo de esta singularidad verdadera, que es la mediación reflejada, es decir, el Logos como conciencia de sí universal. La naturaleza es espíritu solamente para el espíritu que la conoce; ella es Logos en sí, no para sí. Es inmediatamente el ser-ahí del Logos, pero ella está puesta como tal solamente por el espíritu. "Pero la naturaleza orgánica no tiene historia; desde su Universal la vida se precipita inmediatamente en la singularidad del ser-ahí, y los momentos unificados en esta realidad efectiva, la determinación simple y la vitalidad singular, producen el devenir únicamente como el movimiento contingente en el que cada uno de estos momentos es activo en su parte y en el

que el todo se mantiene; pero esta movilidad es para sí-misma limitada solamente a su propio punto, porque el todo no está presente en este punto y no está presente porque aquí él no es para sí como todo."[9]

La singularidad como ser inmediato, es decir en cuanto quiere abstraerse de la mediación, es, pues, inmediatamente su disolución. Ocurre así en la naturaleza, y lo propio sucedería para la conciencia que pretendiera escapar al devenir del sentido, el discurso, y a la mediación. Negándose a pensarse, abandonándose a lo que cree ser lo vivido puro, ella vuelve a descender hasta el inconsciente de la vida, y lo que encuentra es necesariamente la muerte, una muerte de todos los instantes, muerte que por hipótesis no comprende y que es para *ella* necesidad y enigma a la vez, ya *que la necesidad sentida* como tal, y no pensada, es el enigma puro. "Porque la necesidad, el destino, son justamente la cosa de la que no se podría decir lo que hace, ni cuáles son sus leyes determinadas y cuál es su contenido positivo, porque esta cosa es el puro concepto absoluto intuido como ser, es la relación simple y vacía, pero ininterrumpida e inflexible, cuya obra es la nada de la singularidad."[10]

Supongamos, pues, que la conciencia rechace el discurso universal que invierte inmediatamente su opinión, que trate de refugiarse en lo que ella cree que es una experiencia pura, para gustar allí el goce único de su propia singularidad. Ella querrá vivir en lugar de pensar. Hegel nos describe esta experiencia en una etapa más elevada de la *Fenomenología.*[11] Ya no se trata, en efecto, de la experiencia de la certeza inmediata en su forma más ingenua, sino de una suerte de decisión consciente (y hasta podría decirse deliberada) de vuelta hacia atrás. Toma como ejemplo de tal experiencia el episodio de Fausto y de Margarita. Se trata de una conciencia cansada de la universalidad del saber y de la carga de la mediación, que pretende volverse integralmente hacia el goce inefable. Ella sabe que "gris es toda teoría y verde el árbol de oro de la

[9] *Phénoménologie*, I, p. 247.
[10] *Ibid.*, I, p. 300.
[11] *Ibid.*, I, pp. 297-299.

vida", desprecia "al entendimiento y a la ciencia, los dones supremos de los hombres", pero entonces es librada al diablo y debe volver al fundamento: *zu Grunde gehen*. La expresión debe ser tomada al pie de la letra. Este fundamento es precisamente su aniquilamiento, al que ha renunciado a poder siquiera comprender. Ella aspira a lo inmediato como Fausto en relación a Margarita, esto casi equivale a decir que aspira a desaparecer pero sin siquiera saberlo. Como conciencia singular, al querer vivir lo inefable y renunciar a pensar, desea sólo tomar la vida "como uno recoge un fruto maduro que se pone al alcance de la mano que lo toma". Pero en lugar de lanzarse desde la teoría muerta a la vida misma, más bien se precipita a la muerte, a la disolución de su propia singularidad. Esta disolución no puede ser comprendida por ella, porque por hipótesis rechazó unir lo verdadero al discurso, pretendió descender por debajo de la mediación que es lo único que constituye a una conciencia de sí como tal. Esta conciencia es presa pues de la necesidad y del destino; rehace a este nivel superior la experiencia de la conciencia balbuceante (de donde la *Fenomenología* había partido) que, aunque creía tener el esto singular, no poseía nada más que al ser abstracto, pudiendo sólo decir: "El es, él es." Ella sólo puede asistir a su negación abstracta. Quería ir al fondo de esta singularidad pura y encuentra su fondo: la disolución, que se dice todavía, pero que no dice otra cosa que necesidad o muerte, el enigma puro, pues el sentimiento no contiene en sí mismo el sentido explícito del acontecimiento. "En la experiencia, que debería revelarle su verdad, la conciencia se ha convertido para sí misma más bien en un enigma, las consecuencias de sus operaciones no son más ante ella sus operaciones mismas," ella se encuentra alienada de sí, sin poder decirse o comprenderse. Ya el término destino, sobre todo si nos referimos a los trabajos de juventud de Hegel, dice más que el de necesidad. El destino es un comienzo de comprensión que acompaña al movimiento abstracto de la vida. Tener un destino es ya penetrar el sentido de la necesidad; no es solamente vivir sino vivir elevándose a la conciencia de sí, aceptando la mediación: "El paso de su ser viviente a la necesidad muerta se le manifiesta como una inversión que no

tiene ninguna mediación. . . El mediador debería ser aquello en lo cual los dos costados se unificaran, debería ser, por consiguiente, la conciencia que conociera uno de los momentos en el otro, es decir, que conociera en el destino su meta y su operación, y en su meta y su operación, su destino, o por último, que conociera una necesidad semejante a su propia esencia." Si no se temiera la paradoja, se podría decir, tomando el cuidado de dar a la palabra lógica su sentido hegeliano, que la experiencia humana, según Hegel, sólo puede ser lógica (lo que por lo demás es, aun cuando lo ignora). Lo vivido puro, esta vuelta a la naturaleza, no significa nada preciso. Y la conciencia es siempre sentido, discurso; lo inefable es, como límite absoluto, la nada.

Esta vuelta hacia atrás se presenta también en la *Fenomenología* tanto en el plano del conocimiento como en el plano del goce. La conciencia que conoce vuelve a descender hacia un empirismo puro: "La conciencia, que en su primera efectividad es certeza sensible y referencia que apunta al esto, vuelve a este punto después de todo el curso de su experiencia, y es de nuevo un saber de aquello que es puramente negativo de ella, o un saber de cosas sensibles –es decir, en el elemento del ser– que permanecen indiferentes frente a su ser-para-sí. Sin embargo, ya no es aquí conciencia natural inmediata, sino que ha llegado a ser tal para ella misma."[12] Esta vuelta al empirismo se funda sobre la intelección de la nulidad de todas las otras figuras, sobre una prueba solamente negativa. Volvamos pues a la experiencia pura, pero esta experiencia pura e inefable se revela una vez más como la abstracción suprema. Se ha dicho que "el escepticismo era siempre el fruto renaciente del empirismo". Es al menos el resultado de esta vuelta hacia atrás en vista de encontrar un más acá del discurso y mantenerse allí. Cuando no es Logos para sí misma, la conciencia de sí es presa de una lógica de la que no es sino la víctima. La dialéctica se ejerce en sí sobre ella, cuando ella no es por sí misma esta dialéctica.

Para ser válido, este discurso debe ser el discurso de una conciencia de sí universal. Lo es ya en tanto que lenguaje, en

12 *Phénoménologie,* II, p. 110.

tanto que presupone una comunicación establecida entre las conciencias singulares que, en el lenguaje, se reconocen mutuamente y aspiran a este reconocimiento. Este reconocimiento es el elemento fundamental del saber absoluto, pero el lenguaje mismo es este reconocimiento y este nexo de lo singular y de lo universal que, para Hegel, es el concepto o el sentido. Si para Descartes el matemático no puede ser ateo, so pena de perder la garantía de sus demostraciones, para Hegel la verdad encuentra su terreno y su fundamento en esta comunicación de conciencias, y el alma bella que se encierra en el silencio interior para no manchar la pureza de su alma y que se imagina encontrar en el fondo de sí misma al absoluto divino en su inmediación, no puede más que disolverse en la nada. "En esta pureza transparente de sus momentos, se vuelve un alma bella infeliz; su luz se apaga poco a poco en ella y se desvanece como un vapor sin forma que se disuelve en el aire."[13] Ella debe aceptar transformar su pensamiento en ser, darse la sustancialidad y confiarse a la diferencia absoluta, pero entonces se manifiesta en su particularidad, en el nudo apretado de sus determinaciones. Su salvación no podría darse, empero, en esta fuga frente a la determinación, en este refugio interior donde cree establecer un contacto silencioso con la divinidad. Esta pura vida interior es ilusión. No puede ni renunciar a la universalidad ni rechazar la determinación, que es lo único que le confiere el ser-ahí. Este rechazo no la conduciría más que a esta disolución de la que hemos visto que acechaba siempre a la singularidad abstracta —abstracta precisamente por este rechazo de las determinaciones—, revelándose, por consiguiente, idéntica a la universalidad abstracta. Excepto la ingenuidad, el alma bella cumple en sí el movimiento que cumplía la conciencia inmediata, que se creía única más acá del discurso. Ella termina por dislocarse hasta la locura y abismarse en la inmediación del ser puro o de la nada. La única posibilidad de resolver la determinación opaca en la transparencia de lo universal, de deshacer el nudo, es comunicarse por el lenguaje, aceptar el diálogo. Lo que la filosofía clásica de un Descartes o de un Malebranche espera-



13 *Phénoménlogie*, II, pp. 189 y ss.

ba de una relación silenciosa entre la conciencia humana y Dios, Hegel lo espera de esa comunicación expresada de las conciencias, que instituye a la conciencia de sí universal, la que es descubrimiento del ser como sí universal. De allí la importancia de este reconocimiento mutuo de las conciencias de sí en toda la *Fenomenología del espíritu*. Este reconocimiento encuentra su elemento en el lenguaje mismo que enuncia dialécticamente las oposiciones y las superaciones efectivas. El lenguaje es el ser-ahí del espíritu. El silencio con respecto al otro —así como el silencio interior— sólo conduce a la disolución. Es necesario confesar su acción, la manera particular de ser en el mundo, para conquistar su universalidad, para hacerla reconocer. Es necesario también acoger en sí la determinación particular del otro para elevarla a la universalidad, para promover a esta universalidad concreta, que es la unidad verdadera de lo singular y de lo universal; verdadera, es decir, que acepta la mediación de las determinaciones particulares, y no oscila indefinidamente de lo singular abstracto a lo universal abstracto, los que por este rechazo de la mediación se revelan idénticos. Lo que enuncia el lenguaje es esta mediación universal. Soy yo quien habla y yo digo los acontecimientos y las cosas, y lo que yo digo ya no es más yo. "Yo es este yo y Yo universal." Pero lo que yo digo, en tanto que lo digo, en tanto que es una palabra inteligible, traspone la opacidad de las determinaciones en el elemento de la universalidad. Así, a través del hombre aparece el Absoluto como sentido y como Logos, pero no a través de aquél que "se resiste a hacer salir su vida interior en el ser-ahí del discurso, que opone a la confesión del otro la actitud obstinada del carácter siempre igual a sí mismo y el mutismo del que se retira en él, rehusando rebajarse hasta el otro."[14] Tal vez se ve por qué Hegel siguiendo a Platón llamaba Amor, en sus trabajos de juventud, a lo que ahora denomina concepto. Uno y otro son la mediación inmediata.

Esta posibilidad de elevar las determinaciones a la universalidad, de hacer surgir de allí el sí que ahí se había perdido, pero hacerlo surgir de allí como sí universal, es la posibi-

[14] *Phénoménologie*, II, p. 200.

lidad misma del saber absoluto, la luz del ser como sentido: "En esto el yo permanece igual a sí mismo, y en su completa alienación y en su contrario completo tiene la certeza de sí mismo. Él es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber." Pero este Dios, o este Absoluto, ya no es una trascendencia más allá de este saber, el término inefable de una aspiración nunca alcanzada. Este saber ha llegado a ser absoluto cuando se sabe como tal; es decir, cuando ya no es solamente un discurso dialéctico de los hombres sobre el ser o sobre el destino de ellos, sino un discurso del ser, una certeza absoluta de *sí* en lo que no se revelaba explícitamente más que como lo otro del saber, cuando es una lógica de la filosofía y ya no más solamente una fenomenología.

La religión cristiana tenía el presentimiento de esta conciencia de sí universal que se encuentra como conciencia de sí, como sentido último del ser, o más bien, como identidad dialéctica del ser y del sentido, cuando, según una modalidad todavía sensible (¿pero no se da todo en la experiencia humana?), ella anunciaba que "la naturaleza divina era la misma que la naturaleza humana, y que era esta unidad la que, en la religión revelada, se daba en la intuición". Pero esta intuición es todavía una alienación, un ser extraño al sentido, o un sentido que no es sentido de sí. Es por eso que Hegel puede decir: "Dios, o el Absoluto, no es accesible más que en el puro saber especulativo y es solamente en este saber y es este saber mismo." El Absoluto es, pues, este saber mismo como saber absoluto, en el que la sustancia se presenta como sujeto, en el que el ser se presenta integralmente como sentido y el sentido como ser. Pero esto no significa que el Absoluto desaparezca y que sólo reste un Humanismo, como se dice. En la *Fenomenología* Hegel no dice el hombre, sino la conciencia de sí. Y los intérpretes modernos que han traducido inmediatamente este término por hombre, han falseado un poco el pensamiento hegeliano. Hegel era todavía demasiado espinozista para que podamos hablar de un humanismo puro; este último sólo termina en la ironía escéptica y en la chatura. Ciertamente el Logos aparece en el saber humano que se interpreta y se dice, pero el hombre aquí no

es nada más que el punto de encuentro de este saber y de este sentido. El hombre es conciencia y conciencia de sí, al mismo tiempo que ser-ahí natural, pero la conciencia y la conciencia de sí no son el hombre, ellas dicen en el hombre el ser como sentido, ellas son el ser mismo que se sabe y se dice. Solamente así se puede comprender que la filosofía hegeliana desemboque tanto en una lógica especulativa como en una filosofía de la historia.

No hay entonces, para Hegel, un inefable que estaría más acá o más allá del saber, no hay singularidad inmediata o trascendencia, no hay silencio ontológico, sino que el discurso dialéctico es una conquista progresiva del sentido. Esto no significa que este sentido fuera, de derecho, anterior al discurso que lo descubre y lo crea (y la necesidad en la que nos encontramos de utilizar estos dos verbos a la vez, delata la dificultad del problema). El sentido se desarrolla en el discurso mismo. No se pasa de una intuición silenciosa a una expresión, de algo inexpresable a algo expresado, como tampoco del absurdo al sentido. El progreso del pensamiento, su desarrollo, es el progreso mismo de la expresión. La oposición entre intuición y lenguaje no tendrá ningún sentido si el lenguaje no forma al pensamiento o el pensamiento al lenguaje; pero si la información es común, el uno no será traducción exterior del otro. El sentido se despliega y se determina sin que se dé previamente bajo una forma inefable. Sin duda este progreso de la expresión es el resultado de una lucha incesante, gracias a la cual el universal se hace conciencia de sí en lugar de recaer en la nada. Pero esta lucha es el progreso mismo de la expresión, su desarrollo integral. El contenido universal entonces es dicho, y esta palabra es tanto la palabra que dice este universal como la expresión del sí que la emite y que, perdida en este universal, termina por retornar a sí. El individuo se eleva a la universalidad, mientras que la universalidad se presenta como un sí. Tal es ya la obra del poeta y su creación: "En este individuo el espíritu es como su universal y su potencia, de la cual sufre violencia, es como su pathos, a merced del cual la conciencia de sí pierde su libertad. Pero esta potencia positiva de la universalidad es sojuzgada por el puro sí del individuo como potencia negativa.

Esta actividad pura, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia sin figura. Haciéndose dueña de ella esta actividad negativa ha hecho del pathos su propia materia y se ha dado su contenido, y esta unidad emerge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado."[15] "Ahora bien, agrega Hegel, el elemento perfecto, en el seno del cual la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interior, es una vez más el lenguaje." ¿Pero cómo el lenguaje, la palabra humana, puede ser a la vez aquello de lo que se habla y el que habla? ¿Cómo puede la palabra realizar en ella esta unidad del sí mismo y del ser?

15 *Phénoménologie,* II, p. 226.

II. EL SENTIDO Y LO SENSIBLE

Honor de los hombres, santo lenguaje. . .

En la filosofía kantiana, el entendimiento y la sensibilidad constituyen dos fuentes diferentes del conocimiento. La diversidad sensible parece provenir de un más allá del saber o de una cosa en sí, mientras que el entendimiento se eleva por sus conceptos por encima de lo sensible para determinarlo universalmente y hacerlo pensable. Hegel describe el paso de lo sensible al entendimiento, devela la inmanencia de lo universal en la naturaleza. En esta dialéctica lo sensible llega a ser Logos, lenguaje significante, y el pensamiento de lo sensible no permanece interior ni mudo, está allí, en el lenguaje. El lenguaje no es solamente un sistema de signos ajeno a los significados, sino también el universo existente del sentido, y este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que es necesario comprender en su unidad. La naturaleza se revela como Logos en el lenguaje del hombre, y el espíritu, que no hace más que aparecer de una manera contingente en el rostro y en la forma humana, encuentra su expresión perfecta sólo en el lenguaje.[1] La mediación que une naturaleza y Logos es el único absoluto, ya que los términos no podrían existir independientemente de esta mediación misma.

1 *Encyclopédie*, parágrafo 459.

Esta dialéctica de lo sensible y del sentido determina el *status* propio del lenguaje humano en la *filosofía del espíritu* de Hegel.[2] Ella rige también el desarrollo de su estética y la organización de su sistema de las artes. Sentido y sensible; la estética hegeliana insiste sobre el parentesco revelador de estas palabras: "Sentido es en efecto una palabra curiosa que es a su vez empleada en dos sentidos. Por una parte designa, en efecto, los órganos que presiden la aprehensión inmediata; por otra parte, llamamos sentido a la significación de una cosa, a su idea, a lo que ella tiene de universal. Es así que el sentido se relaciona, por una parte, con el lado inmediatamente exterior de la existencia, y por otra parte, con su esencia interior. La consideración reflexiva, en vez de separar las dos partes, hace de manera que cada una de ellas se presente al mismo tiempo que su contraria, es decir que, al recibir de una cosa una intuición sensible, aprehende al mismo tiempo el sentido y el concepto. Pero como estas determinaciones son recibidas en estado no disociado, el contemplador no tiene todavía conciencia del concepto, al que sólo lo presiente vagamente."[3] Hay entonces intermediarios entre lo sensible y la significación que está solamente presente en el lenguaje, y la transición del uno al otro se manifiesta tanto en la dialéctica de las artes como en la del espíritu. Pero no hay que dejarse engañar por esta expresión de *intermediario,* puesto que la filosofía de Hegel es una filosofía de la *mediación*. La significación, tal como ella aparece en el lenguaje, y el sentido, como devenir del concepto en el discurso, son primeros en relación al movimiento que parece engendrarlos. No hay sentido antes del lenguaje, como tampoco hay Absoluto inefable, o como tampoco habría sueños para aquél que no despertara nunca. Las artes que preceden a la poesía en la serie ascendente de las bellas artes, la arquitectura, la escultura, la pintura y la música, nos dan la ilusión de un inefable que sería sentido sin palabra, y en relación al cual se podría decir, bajo una forma paradójica, que la palabra misma es muda.[4] ¿No es

2 *Encyclopédie,* del parágrafo 446 (La intuición) al parágrafo 465 (El pensamiento).

3 *Leçons d'Esthétique.*

4 Expresión empleada por M. Merleau-Ponty.

preferible, como portadora de sentido, la imagen más bien que la palabra? La poesía aparece sin embargo como el término de un movimiento que remodela lo sensible para significarlo. La poesía es el arte supremo. Conserva de lo sensible sólo el sonido que desaparece tan pronto es emitido. Supera la elaboración del mundo de los sonidos en la música, ella es la luz originaria del mundo, porque lo dice y lo cuenta; ella dice también el yo que narra y que, hundido primero —la poesía épica, en relato— se repliega sobre sí mismo en la poesía lírica, se sitúa en el marco de su mundo en la poesía dramática. Pero si la poesía es la cumbre del arte, es también el signo de su decadencia. Lo acaba en el doble sentido del término. La negación de lo sensible es casi demasiado completa para que haya todavía arte, y ya se deja ver la significación pura, el sentido como sentido, es decir, la filosofía. ¿Qué es pues el arte si no hay sentido inefable, sentido independiente del lenguaje? Es sabido que un cuadro no se reduce de ninguna manera al discurso que se puede hacer *sobre* él. Pero la dificultad es más grande aún. Descartados el discurso sobre el cuadro o la charla en torno a la cosa misma (y aunque se piense casi exclusivamente en este "discurso sobre" cuando se insiste sobre la inconmensurabilidad de la obra plástica y de la palabra), queda en pie que la obra de arte no se dice a sí misma, no se hace palabra significante, no habla, al menos no habla en tanto obra de arte que no coincide con su tema y que consiste más bien en la manera de tratarlo. Si todo el movimiento de las artes asciende hacia la poesía, de manera que en conjunto la expresión es significación, queda todavía en pie que las artes anteriores a la poesía no son significación a su nivel particular. Sin embargo, el cuadro se ofrece como sentido antes de la significación; nos parece evocador de una significación que no podemos formular; si no habla de manera efectiva, al menos parece querer hablar. Sin duda se trata aquí de una apariencia, pero el arte es esta apariencia misma, y continúa siendo apariencia o desaparece como arte. Presupone la referencia absoluta sin la cual la noción misma de sentido es inconcebible, el universo del Logos o de las significaciones, pero no entra directamente en este universo, es significación en sí, como la naturaleza, pero difiere de la natura-

leza en que tiene la apariencia de ser sentido para sí. El arte es a la vez naturaleza y sugestión de significación, imita un sentido sin librarlo nunca. Siendo finalidad sin fin, es una naturaleza que evoca inmediatamente la significación, una significación que recae en la naturaleza, una oscilación indefinida de una a otra. Él sugiere la esencia en la apariencia, pero se reduce a esta sugestión, es engaño (en un sentido no peyorativo). "El arte –dice Hegel– es una existencia hecha de apariencias." Su verdad es ciertamente la idea, como lo muestra la génesis dialéctica de la poesía, pero esta verdad ya no es más apariencia, no es más arte. La obra de arte hace aparecer la mediación, la simula, y le da a esta pura apariencia un carácter de acabamiento y perfección.[5]

¿No sucede lo mismo con lo que Hegel llama el *alma profética*, con estos gestos o con estas expresiones por medio de los cuales parece develarse una manera de ser en el mundo anterior a la palabra y al sentido explícito? La psicología recurre a un inconsciente, como si la significación existiera no se sabe dónde, antes de estos gestos mismos; pero sería más exacto hablar de una especie de naturaleza, de una naturaleza que desaparece como tal a medida que se la significa expresamente, a medida que se deshace el nudo de las determinaciones opacas, aclarándolas a la luz del sentido, un sentido que hay que presuponer, que en seguida explica retrospectivamente lo que estaba allí como ser. ¿Pero no será todo ser un sentido perdido? El movimiento que libera una naturaleza está, entonces, en esta reconquista del sentido y en este desplazamiento del origen. El alma profética –y toda forma de ser en el mundo que no se refleje es alma profética– lo es sólo para el otro. Su expresión se hace sentido por la interpretación efectiva. La dificultad propia de estos intermediarios, tanto en las artes como en el alma profética, reside en que se querría engendrar la significación a partir de la naturaleza por una serie de progresos insensibles, una historia empírica, y en

[5] Esta apariencia de sentido no es por lo demás sentido, porque no es sentido para ella misma (para sí, dice Hegel). Sólo el lenguaje es sentido y sentido de sentido. Hay sentido efectivo sólo por la unidad del en-sí y del para-sí. Salvo la poesía, ningún arte *se significa* a sí mismo por reduplicación.

que no se vea que en esto se renunciaría a la concepción misma de la mediación, es decir, a la mutua posición de uno de los términos por otro, en la que cada uno pone y presupone al otro.

Esta mediación es la que se manifiesta en el paso de lo sensible al sentido, de la intuición inmediata a la significación pensada, pero también en el paso inverso del pensamiento a su alienación propia, su ser-ahí, el lenguaje. Estos dos movimientos se confunden. Lo sensible se interioriza, se hace esencia, el ser se vuelve Logos, y la interioridad que en sí es la nada del ser, su desaparición, existe sin embargo inmediatamente en la exterioridad del lenguaje y de la palabra viviente. Aquello de lo que se habla y aquél que habla se muestran inseparables. El objeto y el sujeto se trascienden como tales, por fin, en el lenguaje auténtico del ser, en la ontología hegeliana. Este lenguaje aparece como la existencia de la esencia, y el discurso dialéctico como el devenir del sentido. ¿Pero cómo, en el lenguaje natural, este lenguaje que no es más el de alguien, que es la conciencia de sí universal del ser, se distingue del lenguaje humano, demasiado humano? ¿Cómo, en otras palabras, se opera el pasaje de la fenomenología al saber absoluto? Esta cuestión es la cuestión hegeliana por excelencia y el objeto mismo de esta obra es el tratar de plantearla, confrontando las diversas actitudes de Hegel con respecto a ella.

La génesis dialéctica del lenguaje, tal como la examinaremos aquí de acuerdo a la *filosofía del espíritu*, ya es una indicación sobre este problema. Lo sensible mismo se interioriza en el pensamiento y el pensamiento se exterioriza en el lenguaje. El pensamiento del ser y el pensamiento del pensamiento deben unificarse. En la *Fenomenología,* Hegel define el pensamiento verdadero, el concepto, como un pensamiento que da al Yo la consistencia del ser-en-sí, el valor objetivo, y a la cosa pensada, el valor subjetivo del para-sí de la conciencia. De esta manera el pensamiento, pensándose a sí mismo, piensa siempre al ser, y pensando al ser, se piensa a sí mismo: "Porque pensar quiere decir esto: no ser objeto de sí mismo como Yo abstracto, sino como Yo que tiene al mismo tiempo el valor del ser-en-sí, o comportarse con respecto a la esencia objetiva de tal manera que ella tenga el valor del

ser-para-sí de la conciencia para la cual ella es."[6] Hegel agrega que el objeto del pensamiento no es ya una representación sino un concepto, y que el concepto, por su determinación, es un ente, pero, por el movimiento de esta determinación en el pensamiento, sigue siendo un pensamiento. Esto es el discurso dialéctico, el devenir de las categorías en las cuales el ser y el pensamiento son idénticos. Pero estas categorías tienen por elemento el lenguaje y la palabra, ellas existen solamente en este lenguaje que niega lo sensible al mismo tiempo que lo conserva y lo supera. Es esta dialéctica del lenguaje la que manifiesta, a nivel de la *filosofía del espíritu*, la identidad originaria de lo sensible y del entendimiento. Kant había tratado, en una deducción subjetiva de las categorías, de presentar el intermediario sintético entre el Yo universal del reconocimiento y la diversidad sensible. Había visto quizá en la imaginación esta fuente común del entendimiento y de la sensibilidad. Y Hegel, después de Fichte, no duda en ver en esta imaginación kantiana el germen de la razón verdadera como mediación, como unidad dialéctica del en-sí y del para-sí. Sin embargo Kant sólo buscaba hacer accesible al conocimiento un ser que en su fondo escapaba a éste. Hegel ignora este límite absoluto. La diversidad sensible remite de nuevo sólo a esta universalidad de la inteligencia que le es inmanente, y se hace a sí misma significación en un ser-ahí, el hombre, quien no solamente contempla las cosas y es afectado por ellas, sino que las determina él mismo, en la negatividad de la acción. "El ser-ahí del hombre en su operación." El que habla está comprometido en aquello de lo que habla, está determinado y determina, él mismo es este paso y esta mediación pura que es, efectivamente, la unidad del sentido y del ser, el concepto como tiempo. En el paso de la poesía épica a la tragedia se manifiesta este compromiso de quien habla con aquello de lo que habla; de recitador llega a ser actor; la negatividad del ser es también su negatividad, él la representa en el seno de la necesidad o del destino, que llega a ser, entonces, su destino al mismo tiempo que el destino universal. Ahora bien, el saber absoluto es este destino universal que

6 *Phénoménologie,* I, p. 168.

se dice como sí idéntico al ser, y envuelve en él a aquél que habla y aquello de lo que él habla, su unidad y su oposición, la unidad de su unidad y de su diferencia. El saber absoluto supone también al hombre actuante, como lo muestra la *Fenomenología,* porque no es solamente significación dada, necesidad, sino significación engendrada, significación de sí: "El absoluto es sujeto."[7] Lo sensible se hace sentido negándose como sensible. Esta negación (*Aufhebung*) es su posición como significación enunciada en la universalidad del Yo. En la *intuición,* el Yo universal se aparece primero como afectado desde fuera. Él encuentra un ente particular y lo aprehende, pero ya esta afección en su particularidad concreta es un discernimiento sobre el fondo de los aquí y de los ahora, que constituyen el horizonte universal espacio-temporal. La intuición del ente se supera siempre a sí misma. Ella se fija temáticamente por la atención, pero su superación marginal es el indicio de su universalidad todavía inmediata. El espacio y el tiempo son dos formas universales de la intuición, son el yo exterior. La *memoria* es la esencialización de esta intuición inmediata que no existe más que por el reconocimiento. Lo dado espacio-temporal pasa y deviene, ya no está allí tan pronto como está allí, como la noche de la cual habla la *Fenomenología.* El Yo recuerda; el interior de las cosas es ese saber puro del Yo, que incluye todo en su universalidad simple. Este Yo es la inteligencia universal, la noche de la conservación. El recuerdo puro es la interiorización (*Erinnerung*) del mundo; no es una imagen espacial divisible y localizable, y es en vano que se busquen trazas o fibras en el cerebro para ubicarlas.[8] Pero esta interiorización es el germen indiviso, "la existencia libre de ser-en-sí recordándose en sí de sí mismo en su desarrollo". El ser-ahí inmediato, lo sensible encontrado, es negado, y esta primera negación permite a la imaginación disponer de lo dado en su ausencia, evocarlo como ausencia:

[7] Interesaba hacer notar esta negatividad de la acción conservada en el saber absoluto. No por ello plantea menos un problema temible en el hegelianismo. ¿Cuál es la relación entre la negatividad de la acción y la negatividad del pensamiento en la dialéctica de las categorías? Hegel creyó superar esta diferencia porque el *Logos* es más que él mismo, él es identidad dialéctica del ser y del sentido.

[8] *Encyclopédie,* parágrafo 452.

"no es más la cosa misma que está ahí, sino yo que recuerdo la cosa, la interiorizo. Yo no veo más, no escucho más la cosa, pero yo la he visto, la he escuchado". La memoria es así como lo interior del ser, su retorno al germen, su recolección; ella eleva a la universalidad del puro saber las determinaciones concretas de la intuición. Negando el Yo lo sensible, lo conserva todavía como un eco, se representa la ausencia, se refiere a lo que no está ahí en lo que está ahí, a lo que está ahí en lo que no está ahí. La *imaginación* es simbólica y anuncia el sentido. Es la razón por la que esta memoria que interioriza el mundo sólo existe por la otra memoria que exterioriza el Yo. La *Erinnerung* es, sólo por la *Gedächtnis,* la interiorización de aquello de lo que se habla sólo por la exterioridad completa del que habla. Esta exterioridad, el sistema abierto del lenguaje y de las palabras, es el pensamiento en sí (*Gedächtnis = Denken*), el pensamiento mismo que se ha hecho una cosa, un ente sensible, un sonido, mientras que la cosa misma se negaba, se interiorizaba en pensamiento. Esta *memoria del lenguaje* con toda su articulación compleja es la identidad del ser y del pensamiento. Comprender la conexión íntima de estas dos memorias y su inseparabilidad (lo que no hizo Bergson en *Materia y memoria*, porque él partió de la oposición del sentido intuitivo y del discurso, y al hacer la crítica de cierto lenguaje creyó hacer la crítica de todo lenguaje) es comprender por ahí mismo la identidad concreta de lo inmediato y de lo universal, entrever ya por qué la Lógica podrá tratar del ser inmediato, de la estructura de lo sensible, quedando en el universo de las significaciones. Hegel insiste con razón sobre la importancia especulativa de esta exterioridad del pensamiento en el lenguaje, y no solamente sobre su importancia práctica y pedagógica. El lenguaje es aprendido y vivido, es el ser del pensamiento. Por esta memoria objetiva (*Gedächtnis*) el existente, el lenguaje sonoro y la significación, no son nada más que uno. "La memoria es así el paso, la actividad del pensamiento que no tiene más significación, es decir, de cuya objetividad lo subjetivo no es ya diferente, así como esta interioridad es en sí existente. . . éste es, en efecto, uno de los puntos más descuidados y de los más difíciles de captar de la teoría del espíritu en la sistematización

de la inteligencia, el lugar y la importancia de la memoria objetiva y el lazo orgánico que la une al pensamiento. La memoria como tal es solamente el modo exterior de la existencia del pensamiento; para nosotros, o en sí, el paso es la identidad de la razón y del modo de la existencia; esta identidad hace que la razón exista ahora en el sujeto, en tanto ella es su actividad; de esta manera ella es pensamiento."[9] La memoria interior de las cosas es solamente en y por esta exterioridad del relato, o el que habla dice las cosas mismas, y sin saberlo se dice incluso a sí mismo, puesto que dice las cosas como pensamientos. Ha traspuesto, en el elemento de su universalidad, todo lo diverso sensible. Él conoce sin saber aún explícitamente que se reconoce en este conocimiento. "La inteligencia es reconocimiento,"[10] aunque él sea escuchado y se escuche. El poeta épico, conciencia que ha llegado a ser universal, relataba su mundo que es el mundo: "Su *pathos* no es la potencia adormecida de la naturaleza sino *Mnemosyne,* el despertar de la conciencia y la interioridad que ha llegado a ser, la recolección por el recuerdo del ser antes inmediato."[11] Esta recolección que es la universalidad primera, el lenguaje primordial, es epos.

La imaginación se ha elevado entonces de la intuición a la representación efectiva por el *símbolo* y el *signo,* en los cuales lo sensible se trasciende a sí mismo. La memoria objetiva pone al mismo tiempo la identidad del signo y de la significación. En el símbolo la intuición presente y el contenido simbolizado ausente tienen todavía algo en común, se parecen. Se parecen como las onomatopeyas que sugieren lo que ellas designan, como la escritura simbólica o por jeroglíficos, que conserva elementos representativos fijos, abstractos, por un recorte arbitrario de lo sensible. La inteligencia es todavía prisionera de lo exteriormente dado y de un análisis hecho con base en nociones invariantes que es contrario a la relación mutua de las determinaciones, a la inmanencia de la totalidad en las determinaciones particulares. El lenguaje natural, el ni-

9 *Encyclopédie,* parágrafo 463.
10 *Encyclopédie,* parágrafo 465.
11 *Phénoménologie,* t. II, p. 243.

ño de la inteligencia —dice en alguna parte Hegel—, hace posible, al contrario, el discurso dialéctico en el cual las determinaciones conceptuales no son solamente caracterizadas por su contexto, sino aun aptas para enriquecer sus significaciones por el discurso que las pone y las supera. El paso del símbolo al signo, del cual se podría seguir la historia en una antropología, manifiesta la negación dialéctica de lo sensible, de lo puramente dado que afecta al Yo en la intuición. Ya el *enigma* es más que el símbolo. La pirámide no se relaciona con el faraón muerto, ella invita a la imaginación a ir más allá de ella misma, hacia no se sabe qué secreto, pero no hay secreto particular: "Los enigmas de los egipcios eran enigmas para los mismos egipcios." Lo sensible no es lo que parece ser; él se niega a sí mismo en él mismo, como los sonidos de la voz, que ya no están más ahí tan pronto están ahí, y que sin embargo se prolongan los unos en los otros. Pero en el signo puro, en las palabras pronunciadas, o en las palabras escritas, que son signos de signos, lo sensible se reduce al mínimo. No cuenta por sí mismo. Lo ideal es hablar sin acento, y para el hombre cultivado la lectura es sorda y la escritura muda. Lo sensible no tiene ningún parecido con el contenido representado, él lo significa, pero él mismo no es lo que significa, lo llega a ser por la memoria creadora del lenguaje que, siendo primero arbitrario puro, fija luego este universo del lenguaje y le da la consistencia sólida del ser encontrado y siempre retomado. "En el signo en estado puro aparece primero una intuición inmediata que representa un contenido completamente diferente de lo que ella misma es."[12] Esta arbitrariedad de principio es un momento esencial. Es necesario que lo sensible se trascienda completamente como sensible, que la inteligencia misma se encuentre en una exterioridad que sea integralmente *la suya,* un ser que al mismo tiempo que sigue siendo ser, sea sin embargo su creación, una alienación de ella en ella misma. Es por esto que el origen antropológico del lenguaje, la existencia de las onomatopeyas, por ejemplo, no es el problema esencial para Hegel. No se trata aquí exactamente de una historia. Al contrario del símbolo, y aun de las suges-

12 *Encyclopédie,* parágrafo **458.**

tiones sensibles del enigma en el signo como tal, en nada concuerdan el propio contenido de la intuición, que es un ahora aquí, y el contenido del cual ella es el signo. Habrá igualmente que olvidar la musicalidad del signo para ver o escuchar en él solamente la significación. En tanto que la inteligencia se vuelve significante, se eleva por encima de la imaginación simbólica, domina a lo sensible, aunque ella misma se haga ser y exterioridad. Ella pone absolutamente esta intuición del signo como *la suya,* y se pone *a sí misma* en esta intuición, pero no existe en otra parte; ella es esta posición; el lenguaje no es una traducción. La memoria opera, sobre el signo sensible como tal, una nueva negación. Lo que él mismo es desaparece, ya no se le escucha ni se le ve más. En su lugar escuchamos y vemos la significación, y en la frase, el devenir del sentido. La significación está ahí en la exterioridad del lenguaje, los signos son para nosotros las significaciones mismas; de esta manera la inteligencia se ha hecho exterior a sí misma, objetiva; más aún, ha superado su creación arbitraria, porque se encuentra a sí misma en el lenguaje y vive en él. Ella encuentra el sentido, la interioridad, lo contrario del ser, como un ente; y encuentra al ente, lo contrario del sentido, como una significación. Es como si una naturaleza se hubiera vuelto integralmente significación y vida del sentido, sentido visible y audible, sin ningún soporte extraño, y continua siendo sin embargo una naturaleza, pero reflejándose.

El Yo universal, la interioridad, sólo existe en el lenguaje; no hay primero un sentido interior que luego se expresaría. "En la intuición sensible el Yo encuentra las determinaciones, en el lenguaje lo que es suyo le llega a ser como un llegando a ser-encontrado."[13] El lenguaje precede al pensamiento del cual es, sin embargo, la expresión, o si se quiere, el pensamiento se precede a sí mismo en esta inmediación. El lenguaje remite solamente a sí mismo, sólo se supera en el lenguaje, y es en este sentido que se le puede llamar natural. La imaginación simbólica es en relación a él lo que son los sueños en relación al despertar. "El mundo, la naturaleza, no son ya

13 *Encyclopédie,* parágrafo 463.

un imperio de imágenes que no tienen ningún ser-ahí, sino un imperio de nombres. Este imperio de las imágenes es el espíritu soñando que se ocupa de un contenido que no tiene ninguna realidad, ningún ser-ahí. Su despertar es el imperio de los nombres. . . es sólo ahora que sus imágenes tienen una verdad. El que sueña no puede distinguirse a sí mismo del que está despierto, pero el que vela puede distinguirse del que sueña." Si, en la creación arbitraria del signo, el contenido representado parece otro que la intuición que lo representa, en cambio esta diferencia desaparece con la memoria objetiva. "La inteligencia hace suyo este enlace que es el signo, por este recuerdo eleva la unión individual al rango de unión universal, es decir, de unión permanente, donde palabra y sentido están para ella unidos objetivamente. De la intuición que en primer término la palabra es, ella hace una representación, de manera que contenido, sentido y signo identificados no son más que una sola y misma representación."[14] Esta elevación de una creación arbitraria a un sistema permanente que es el yo mismo en su exterioridad en relación a sí, suprime la diferencia apuntada de la significación y del nombre. "Pensamos las cosas en las palabras sin recurrir a las imágenes sensibles. El nombre es la cosa como ésta es en el imperio del entendimiento. La memoria tiene y conoce la cosa en el nombre, y con la cosa el nombre sin intuición y sin imagen. Delante del nombre 'león' ya no necesitamos de la intuición de tal animal, ni siquiera de la imagen, sino que el nombre, cuando lo comprendemos, es la representación simple y sin imagen; es en el nombre donde pensamos."[15] Más todavía, el nombre no remite a lo sensible, sino lo sensible al nombre, al universo de las significaciones expresadas y expresables: "Por el lenguaje decimos el ser verdadero de la cosa. ¿Qué es esto? Respondemos, es un león, algo enteramente diferente de lo que es en la intuición, y es esto su ser verdadero, su esencia. Por el nombre el objeto ha nacido como ente una segunda vez. Tal es la potencia creadora que el espíritu ejerce. Adán les dio un nombre a todas las cosas. El hombre les habla a las cosas como a lo que

[14] *Encyclopédie,* parágrafo 461.
[15] *Ibid.,* parágrafo 462.

es suyo, y vive en una naturaleza espiritual, en su mundo, y tal es el ser del objeto, el ser como sentido."[16] El que revela a este ser como sentido es el lenguaje, a condición de entender por él este sistema que se supera a sí en sí mismo, ese discurso que anticipa al pensamiento lógico[17] y que amplía sin cesar el concepto-nombre (que ya es una proposición originaria) por sus lazos con otros conceptos determinados. Para precisar una significación él no remite a un sentido que estaría detrás del lenguaje, sino a otras significaciones expresadas y expresables. El Yo es, como universalidad, inmanente a la totalidad del discurso, lo subtiende, pero sin distinguirse nunca de él, porque las insuficiencias del lenguaje son también insuficiencias del pensamiento, e inversamente. Las palabras ya no son entonces más, como se ha dicho, exteriores unas a otras, ellas se encadenan de una forma que puede ser más o menos contingente o necesaria según la naturaleza de este lenguaje, pero que, en la dialéctica filosófica, tiende a esa unidad del entendimiento intuitivo y del entendimiento discursivo que es el alma de la lógica hegeliana. De esta manera, el lenguaje como vida es la intuición intelectual que sólo existe por su desarrollo discursivo, el encadenamiento dialéctico de todas las determinaciones como momentos de esta intuición única. Es por lo que Hegel denomina a este universo del discurso el espacio de los nombres: "El nombre, como existencia del contenido de la inteligencia, es la exterioridad de la inteligencia en ella misma. La memoria del nombre es al mismo tiempo la alienación en la cual el espíritu teorético se pone al exterior de sí. Él es así el ser (un espacio de los nombres). Hay una multiplicidad de nombres, de lazos múltiples entre ellos. El Yo es el ser universal de ellos, su potencia, su lazo."[18] Pero este Yo —el que habla— sólo se encuentra a sí mismo en y por este lenguaje. Él no existe en otra parte como singularidad verdadera o universal. Comprender el nombre es ir de significación en significación, es trascender el lenguaje con el lenguaje. La

[16] *Real-philosophie de Jena*. 1805-6, p. 183. Ed. Lasson, Hoffmeister.

[17] *Encyclopédie*, parágrafo 458: "Este instinto lógico da nacimiento al elemento gramatical."

[18] *Real-philosophie de Jena* y *Encyclopédie*, parágrafo 463.

inteligencia toda entera está en este sistema que ha engendrado, y fuera del cual no se puede encontrar a sí misma.

Hemos visto que este lenguaje era el momento supremo de la *representación*, el paso al pensamiento. Los textos de la *Enciclopedia* nos muestran luego cómo este lenguaje que es pensamiento en sí (*Gedächtnis*) llega a ser pensamiento para sí, cómo el pensamiento del ser que constituye el lenguaje llega a ser pensamiento del pensamiento, sin que esta reflexión sobre el lenguaje se salga del lenguaje. El movimiento por el cual lo sensible, a través del símbolo y del signo, se eleva al pensamiento, es el mismo que aquél por el cual el Yo universal se exterioriza. Él está ahí, en el lenguaje, es por eso que el contenido ajeno, éste del cual se habla, ha llegado a ser un pensamiento, el del que habla. Pensando el ser, el pensamiento se piensa entonces a sí mismo, su discurso del ser llega a ser discurso de sí, discurso sobre su discurso. "La inteligencia conoce en el nombre la cosa; ahora bien, su elemento universal tiene para ella la doble significación de lo universal como tal y de lo universal como inmediato o que es; en consecuencia, es el universal verdadero, es la unidad de sí mismo, envolviendo su otro, el ser. De esta manera la inteligencia conoce en ella misma para sí, es en ella misma lo universal; su producción, el pensamiento, es la cosa, simple identidad de lo subjetivo y de lo objetivo. Ella sabe que lo que es pensado es, y que lo que es sólo es en tanto que pensado. . . para sí el pensar de la inteligencia es tener pensamientos, ellos son su contenido y su objeto."[19] Sin embargo esta identidad del pensamiento y de la reflexión, todavía a este nivel, no es más que una identidad formal. El pensamiento, como reflexión de su identidad, se opone a sus pensamientos en tanto que determinados, y les atribuye por el contenido una fuente ajena; al superar tal distinción se aplicará la lógica hegeliana como ontología.

Pero es muy notable ver a la reflexión, al pensamiento del pensamiento, aparecer en esta dialéctica de la *Enciclopedia* bajo una forma diferente de aquélla en la que aparecía en la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, la reflexión, este paso

19 *Encyclopédie*, parágrafo 465.

del pensamiento en sí al pensamiento para sí, es considerada en la *Enciclopedia* como un paso necesario, paso que conducirá, después de una oposición de la reflexión al pensamiento del contenido, a la identidad dialéctica, que es el terreno de la lógica y que esta filosofía del lenguaje prepara, una identidad que mostrará que la reflexión es la reflexión misma del ser en el pensamiento, y también que el pensamiento es pensamiento del ser. La *Fenomenología,* al contrario, estudia las condiciones antropológicas de esta reflexión; parte de la reflexión humana, propiamente subjetiva, para superarla, para mostrar que esta *Fenomenología,* este itinerario humano, conduce al saber absoluto, a una reflexión ontológica que ellos *presuponen.* Si nos atuviéramos a la *Fenomenología,* sacándole su conclusión y su prefacio, nos quedaríamos en un humanismo, en una antropología filosófica; y la lógica, el Logos del Ser, al que Hegel atribuye tanta importancia, sería incomprensible. En la *Enciclopedia* –donde por lo demás la *Fenomenología* es remplazada, como introducción al saber absoluto, por un estudio sobre "las diversas posiciones del pensamiento respecto de la objetividad"–, este saber absoluto es introducido directamente. Pero Hegel no reniega de la *Fenomenología,* que menciona en este estudio.[20] Hay correspondencia entre las dos obras. Una, la *Fenomenología del espíritu,* es una teoría de la experiencia que presenta el contenido de ésta como si su fuente fuera extranjera al saber, pero muestra que esta experiencia presupone el saber absoluto. La *Fenomenología* establece el terreno de este saber absoluto, la conciencia universal del ser a partir de la experiencia humana y de la finitud de esta experiencia. La otra, parte de la conciencia de sí universal, que *es* al mismo tiempo que ella *piensa,* cuyo lenguaje es la identidad entre este ser y esta reflexión. Ya no hace más la distinción, característica de la experiencia, entre una verdad y una certeza. El concepto, tal como aparece en este discurso dialéctico, es a la vez verdad y certeza, ser y sentido; él es inmanente a este ser que se dice, y es por eso que él aparece, al término de la lógica, como el ser que es sentido por la mediación de la reflexión, tanto como el sentido que es. Pero

20 Observación agregada al parágrafo 25.

esta reflexión mediadora no es más una reflexión exterior o subjetiva, ella es la reflexión misma del ser. La experiencia descubre en la *Fenomenología,* con las figuras de la conciencia y bajo una forma concreta, los momentos determinados que se vuelven a encontrar en el discurso dialéctico de la *Lógica.* Pero este discurso no será ya un discurso sobre la experiencia, viciado de subjetividad, reflejando siempre su propia subjetividad, un discurso todavía humano; él será el discurso que dice el ser universal en sí y para sí; será el absoluto mismo que se dice como conciencia de sí universal. Es en el prefacio de la *Fenomenología* y en el capítulo sobre el saber absoluto que Hegel precisa esta correspondencia entre la teoría de la experiencia y la Lógica filosófica: "Si en la *Fenomenología del espíritu* cada momento es la diferencia del saber y de la verdad, y es el movimiento en el curso del cual esta diferencia se suprime, la ciencia (el saber absoluto), por el contrario, ya no contiene esta diferencia y su supresión, sino que, por el hecho de que el momento tiene la forma del concepto, él reúne en una unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí que sabe. El momento no surge más, pues, como este movimiento de ir, aquí y allá, de la conciencia o de la representación a la conciencia de sí y viceversa, sino que la pura figura del momento liberada de su manifestación en la conciencia, es decir, el puro concepto y su progresión, depende solamente de su pura determinación. Recíprocamente, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde en general una figura del espíritu fenomenal."[21] El saber absoluto es el saber inmediato que es reflexión en sí mismo, el ser que es conciencia universal de sí, la conciencia universal de sí como ser. Es la razón por la que puede aparecerse a sí mismo en una *Fenomenología,* cuando de saber inmediato él llega a ser saber *de* lo inmediato y quiebra el concepto, el Logos, en sus momentos internos: el momento de la verdad, del en-sí, y el momento de la certeza, del para-sí. "En efecto, la ciencia contiene en sí misma esta necesidad de alienar de sí la forma del puro concepto y contiene el paso del concepto a la conciencia." El espíritu que se sabe a sí mismo se hace, como di-

21 *Phénoménologie,* II, p. 310.

ferencia, certeza *de* lo inmediato.[22] La *Lógica* explica pues la *Fenomenología.* La filosofía, decía Hegel, debe alienarse a sí misma. La experiencia y el Logos no se oponen. El discurso de la experiencia y el discurso del ser, lo *a posteriori* y lo *a priori,* se corresponden y se exigen mutuamente. No habría experiencia posible sin la presuposición del saber absoluto, sino que el camino de la experiencia indica hacia el saber absoluto. Es verdad que la historicidad de este saber absoluto plantea, en el seno mismo del hegelianismo, problemas nuevos, quizá insolubles.

Este saber absoluto es la intuición intelectual inmanente al discurso dialéctico, que es, en el lenguaje, la identidad de los pensamientos determinados y del pensamiento que en ellos se piensa, y que se piensa sólo fijándose a estos pensamientos determinados, deteniéndose en estas determinaciones para profundizarlas y verlas llegar a ser. Es el ser mismo quien, en este discurso, se refleja y se expone como palabra inteligible. Esta lógica filosófica supone, en consecuencia, que el pensamiento que está allí en el lenguaje sea al mismo tiempo pensamiento del pensamiento, discurso de sí en el discurso del ser, y que este discurso de sí, esta reflexión, sigan siendo al mismo tiempo discurso del ser. Si esta unidad no se realiza, sólo existe una reflexión formal que se opone al contenido. Dogmatismo, empirismo, escepticismo son las diversas actitudes que describe Hegel y que se presentan en los diferentes estadios de la *Fenomenología.* Ora el pensamiento se extravía en la experiencia sensible como tal, sin llegar a salirse fuera de esta inmediación; ora se repliega sobre su propia subjetividad y se eleva siempre por encima de lo que dice: "Aquí y allá el pensamiento formal raciocina con pensamientos sin realidad efectiva. . . es la libertad desprendida del contenido, la vanidad que ronda erráticamente sobre este contenido; lo que aquí se exige de esta vanidad es la tarea de abandonar esta libertad; en lugar de ser el principio motor y arbitrario del contenido, ella debe hundir esta libertad en el contenido, dejar a este contenido moverse siguiendo su propia naturaleza, es decir, siguiendo el sí, en tanto que sí del con-

22 *Phénoménologie,* II, p. 311.

tenido, y contemplar este movimiento. Renunciar a las incursiones personales en el ritmo inmanente del concepto, no intervenir allí con una sabiduría arbitraria adquirida en otro lado; esta abstención es un momento esencial de la atención concentrada sobre el concepto."[23] Empirismo puro y formalismo parlanchín se complementan. El discurso dialéctico de la Lógica no es ni el discurso de la experiencia (con su reflexión que supone la relación concreta de las conciencias de sí humanas), ni el discurso formal sobre el discurso, que es vacío, o que es la charla de la conversación. Es la unidad auténtica de aquello de que se habla y del que habla, del ser y del sí, el sentido que sólo aparece en el elemento del lenguaje inteligible. Hemos tratado de mostrar con Hegel la estrecha solidaridad de "aquello de que se habla" y de "el que habla", de la trasposición dialéctica de lo sensible en el Yo y de la exteriorización del Yo. Sin embargo, esta solidaridad se expresa de manera diferente en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. A nivel de la *Fenomenología* hay como un debate del que habla, con el mundo del que habla, con aquéllos a quienes habla y que lo escuchan como él se escucha a sí mismo. Este debate constituye la dialéctica misma de la experiencia humana. Pero hay una ambigüedad permanente en el límite variable de los dos términos. El que habla reduce aquello de lo que habla a su propia subjetividad humana, o lo proyecta en un en-sí, que luego se revela no ser en-sí más que para él. A nivel del formalismo y de la charla el que habla se retira siempre de aquello de lo que habla; trata de salvar su subjetividad retirándose de todo contenido objetivo. Esta charla es, en relación a la dialéctica filosófica, la inautenticidad misma; ya no es el debate con el mundo o con los otros, y no es el lenguaje auténtico del ser, como la Lógica de Hegel trata de presentarlo.

Esta lógica dice el ser —un poco como el poeta épico dice el mundo en su lenguaje primordial—, pero lo dice sustituyendo el pensamiento meramente representativo por el rigor del concepto. ¿Cómo se precisa este lenguaje del concepto en relación con otros dos lenguajes fundamentales, el del poeta y el del matemático?

23 *Phénoménologie*, I, p. 51.

III. LA DIALÉCTICA FILOSÓFICA, LA POESÍA Y EL SIMBOLISMO MATEMÁTICO

Dar un sentido más puro a las palabras de la tribu.

El ser se dice, a través del hombre, en el lenguaje. Sin embargo, todo lenguaje no es auténtico. Más allá del lenguaje sobre la experiencia o de la charla inconsistente y subjetiva, la filosofía debe distinguirse también de la poesía y del simbolismo matemático. Ella siempre está tentada a acercarse a una para evitar a la otra. El poeta habla el lenguaje de la representación que parece un término medio entre lo sensible y el concepto. La poesía es el nacimiento mismo del lenguaje, la elevación al pensamiento. La representación mezcla aquello de que se habla y el que habla, lo objetivo y lo subjetivo. No es mediación verdadera y ésta es la razón por la que ocupa una posición ambigua. Ella se refiere como el símbolo o el enigma a un en-sí ajeno que se deja ver sin aparecer completamente. Mezcla el ser particular y el sentido universal, no concibe la unidad verdadera que será para Hegel la unidad especulativa; es sin embargo anterior a las distinciones severas y tajantes del entendimiento. El mundo poético es un mundo en el cual lo universal abstracto y lo particular distinto no se separan todavía, como será en el caso de la *prosa del mundo*, esta prosa que tan bien pinta la obra de Cervantes, oponiendo el mundo frío y despojado del entendimiento a la imaginación sin objeto de Don Quijote. La unidad primordial de lo universal y de lo particular, de lo objetivo y de lo subjetivo, es sentida y presentida por el poeta. Siente la nostalgia de ella.

La poesía, que para Hegel engloba la literatura en general (la novela es para él la forma moderna de la epopeya, y lo novelesco es la sobrevivencia de lo poético en la prosa del mundo), vive en el elemento del lenguaje, y sin embargo ella parece, al igual que las artes anteriores de las cuales es la verdad, una suerte de sueño en relación al sentido que existiría como tal. La existencia de la poesía remite a este sentido, pero cuando a su vez este sentido existe como tal, la poesía cesa de existir. El discurso dialéctico de la lógica ya no es más la poesía, de la cual, sin embargo, está más próximo que del discurso abstracto del entendimiento. Con el entendimiento comienza esta prosa del mundo que pretende delimitar muy exactamente una verdad empírica y una ilusión subjetiva. Las ciencias empíricas son obra del entendimiento, y la historia, que fue primero poesía como memoria, llega a ser una ciencia exacta, o por lo menos pretende serlo.[1] En cuanto a la poesía, ella tiende a reencontrar reflexivamente la magia primitiva del lenguaje. El entendimiento quiebra la representación concreta en sus elementos, que son elementos fijos y determinados; la mezcla poética y el simbolismo literario se disuelven. El lenguaje quiere ser entonces expresión de un pensamiento que tiene por garantía la fijeza que mantiene el Yo en cada determinación considerada. El que habla garantiza la permanencia de estas determinaciones, es él mismo esta permanencia formal, esta tautología abstracta de un contenido que vale en la particularidad de su determinación distinta. Empirismo y formalismo son aquí, como siempre, complementarios. El entendimiento subsume determinaciones bajo determinaciones, o las coordina. Él es el Yo formal que enlaza entre sí todas estas determinaciones, el orden exterior, pero que por eso mismo permanece extranjero a ellas, como la unidad abstracta permanece extranjera a la diversidad; el entendimiento así caracterizado distingue siempre aquello de lo que habla (el contenido) del que habla (la forma). Él es finito porque se refiere a un contenido cuyo origen es trascendente y porque sobrevuela este contenido, sea para

[1] Ver sobre este punto y sobre las diferentes formas de la historia, la introducción de Hegel a la *Filosofía de la historia.*

constituir con él ciencias empíricas, sea para charlar sobre él y preservar así, manteniéndolo siempre fuera del contenido, al Yo en su aridez.

En estos dos casos, discurso poético y discurso del entendimiento, el filósofo está en la inautenticidad, pero la causa de esta inautenticidad debe ser buscada en la condición misma del hombre, a la vez ser-ahí natural y conciencia de sí universal. Esta condición que define a la representación como mezcla equívoca de aquello de que se habla y del que habla, como también al entendimiento, en tanto distinción tajante de un contenido diversificado y de una forma. El que habla en la poesía es tanto el destino universal del cual habla como el hombre que relata. La representación supera al hombre y recae en el hombre, brota de su ser-ahí natural; como las palabras de la pitonisa, expresa la unidad primera o intenta reencontrarla, está más próxima del saber inmediato que el entendimiento. En la *Fenomenología* Hegel sigue —antes de retomarlo en sus lecciones de estética— el desarrollo de la poesía desde el epos hasta la comedia pasando por la tragedia.[2] En la comedia la máscara es arrojada y lo universal recae en lo humano. Pero esta desaparición de toda trascendencia sólo desemboca en la chatura de la prosa del mundo, en la cual el hombre, que se había hecho centro (pero centro como ser-ahí natural), se ve presa de una dialéctica nueva, una dialéctica que no hace reír al que es víctima de ella, sino a este otro que es, por un instante, el espectador. Ciertamente la comedia antigua era una conciencia feliz ya que representaba "el retorno de todo lo que es universal a la certeza de sí-mismo".[3] Pero esta certeza, al unirse al ser-ahí natural y querer conferirle una fijeza arbitraria, es a su vez cómica para el espectador. La comedia moderna es la dialéctica misma, la del hombre que da el sello de lo Absoluto a lo finito como tal, a la mujer amada, a la propiedad, a los contratos particulares, a la salud y asiste impotente a la disolución de todo lo que él tomaba por seguro; disolución trágica para él, cómica para los otros.

[2] *Phénoménologie,* II, pp. 242-257.
[3] *Phénoménologie,* II, p. 257.

La filosofía especulativa, tal como aparece en el saber absoluto, será también la desaparición de toda trascendencia, la vuelta "a la certeza de sí mismo", pero de sí como sí universal, sí del contenido y no sí solamente humano. No será por lo tanto un antropomorfismo o un humanismo. Será una filosofía de lo Absoluto que sólo existe como Logos en el lenguaje. Pensará y dirá la unidad verdadera del ser del que se habla y del que habla, de la verdad y de la certeza, pero lo hará después de una superación de lo humano, semejante a la del signo sensible que expira en la significación. Será una *reducción* de la condición humana. El discurso dialéctico de la Lógica será el discurso mismo del Ser y será la *Fenomenología* en tanto ésta ha mostrado la posibilidad de la puesta entre paréntesis del hombre como ser-ahí natural. El discurso del entendimiento es por su lado un discurso humano sobre el ser, porque él toma el contenido como extranjero al Yo, y este Yo formal se confunde de hecho con las determinanaciones particulares de un Yo empírico. Persona abstracta e individuo contingente sólo se oponen en apariencia porque se confunden en la base y porque uno es el revestimiento solamente formal del otro. El entendimiento es sin embargo un momento esencial, como bien lo muestra Hegel en el prefacio de la *Fenomenología.* La filosofía no podría quedarse en los vaticinios primitivos de la poesía, en esta unidad primordial que se niega a la disociación. Ella debe pagar por el análisis del entendimiento. El prefacio de la *Fenomenología,* después de haber mostrado los defectos de este entendimiento, exalta su poder, que es el poder mismo de dividir y de distinguir. Pero este entendimiento que triunfa en las matemáticas es una reflexión exterior a la cosa misma de la que habla. Es por eso que su lenguaje llega a ser el simbolismo matemático. El sentido —que es el concepto mismo— se borra en provecho de un cálculo. La demostración filosófica, el discurso dialéctico, es de un orden completamente diferente. Ella es el movimiento de la cosa demostrada, y no se efectúa en virtud de reglas aplicadas al contenido desde fuera. Es que el Yo, el que habla, no se fija en cada determinación, ni está más allá de todas las determinaciones como Yo formal, sino que se abandona a la vida del contenido del cual llega a ser el

sí. Las determinaciones cesan de serle extranjeras, porque él les es inmanente, y porque él mismo cesa de estar apartado de estas determinaciones. Lo universal y lo particular se reúnen, como en el lenguaje primordial de la poesía, pero ya no se trata de una mezcla ambigua, porque cada determinación es puesta por sí misma con todo el rigor del entendimiento discursivo, y sin embargo, reflejándose en sí misma, deviene. El razonamiento enuncia esta mediación. Ahí está su sentido. Es por eso que Hegel considera la reducción del razonamiento a un cálculo como un desconocimiento de la naturaleza del concepto, del mismo modo que todo retorno a la poesía o a la literatura le parece un abandono del rigor conceptual. El discurso dialéctico del filósofo pasa por arriba de dos abismos, la poesía y el artificio matemático. Lo esencial es esta unidad del Yo y de sus determinaciones como mediación y como sentido. "Los pensamientos llegan a ser fluidos cuando el puro pensamiento, esta inmediación interior, se conoce como momento, o cuando la pura certeza de sí mismo hace abstracción de sí; para lo cual ella no debe alejarse o ponerse aparte, sino que debe abandonar la fijeza de su autoposición, sea la fijeza del puro concreto que es el yo mismo en oposición al contenido distinto, sea la fijeza de las diferencias que, planteadas en el elemento del puro pensamiento, participan en esta incondicionalidad del Yo. Por medio de este movimiento, estos puros pensamientos llegan a ser conceptos; son entonces lo que ellos son en verdad, movimientos autónomos, círculos, y son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales."[4]

¿Cómo puede el lenguaje llegar a ser el medio de este discurso dialéctico? El lenguaje *es anterior al pensamiento*, en el sentido preciso que Hegel da a este término; es el momento supremo de la representación, y es por esto que la poesía precede a la prosa, tanto a la prosa del mundo como a la del entendimiento, pero *él expresa* también al pensamiento, que sólo en él se conoce o se refleja. En el lenguaje, el pensamiento en tanto que significación está inmediatamente ahí, existe como una cosa. Se encuentra fuera de sí. Es la razón por la

4 *Phénoménologie,* I, p. 30.

cual la dialéctica lógica será una dialéctica del ser. Ella dirá el ser inmediato antes de decir la esencia, que es reflexión, como la significación lo es en relación al signo. Pero por su parte también esta reflexión es, ella es inmediatamente como el sentido en la totalidad del discurso. El lenguaje, tal como lo hemos descrito, manifiesta el paso de lo sensible al sentido, que hace que el ser se diga, que sea conciencia de sí. Sin embargo este paso, así como esta reflexión del pensamiento en el lenguaje permiten comprender tanto el discurso poético como la ilusión que se hace el entendimiento de creer que puede crear un sistema adecuado de signos para resolver o disolver los problemas. El lenguaje *precede y expresa al pensamiento.* Esta contradicción es la fuente de la poesía y de las exageraciones del cálculo simbólico (del que Hegel no puede más que presentir su ulterior desarrollo, pero que condena en Leibniz, en tanto pretensión de ponerse en lugar del sentido conceptual). Decir que el lenguaje es anterior al pensamiento significa que el pensamiento no es un sentido puro que podría existir, no se sabe dónde, fuera de su expresión, como la esencia más allá de la apariencia. El pensamiento sólo es estando ya ahí, precediéndose a sí mismo, en esta palabra que remite a la naturaleza y a la antropología por su material sonoro, que se adelanta al entendimiento por su estructura gramatical, bosquejando de una manera prolífica a veces, insuficiente otras veces, las formas de este entendimiento. Esta palabra, en la cual el signo sensible desaparece para que se escuche la significación, aún está por su forma inmersa en lo sensible, mientras que en su fondo reúne, sin distinguirlos netamente, aquello de lo que se habla y el que habla. Un discípulo de Hegel, B. Croce, dijo que la primera palabra ha sido una palabra poética e hizo del lenguaje la expresión-intuición, el primer momento estético de la actividad teorética. Desarrolló así ciertos aspectos de esta génesis dialéctica del lenguaje que hemos descrito. La poesía precede a la filosofía, así como en el sistema hegeliano de las bellas artes la música tiene el derecho de preceder a la poesía. Pero la música, como todas las artes, es pura apariencia de significación y es la poesía la que, al decir alguna cosa, la revela. "En los milagros de Orfeo los sonidos y sus movimientos eran suficientes para

domar a los animales salvajes que venían a acostarse alrededor de él, pero no para los hombres que exigían el contenido de una doctrina más elevada." La poesía aún conserva, como una reminiscencia, esta musicalidad en la significación. En su contenido, esta poesía, lenguaje primordial, epos, que hay que distinguir de una poesía reflexiva que se opone a la prosa, no pretende la verdad-exactitud del entendimiento, confunde ingenuamente aquello de lo que se habla con el que habla, no distingue lo real de lo imaginario, el relato poético del entendimiento; esta distinción comienza con la fábula o la comparación que tiene cuidado de poner, de un lado, la significación, el sentido espiritual; del otro lado, el contenido particular que le sirve de ejemplo. La prosa del mundo ha nacido y con ella esta separación instituida por el entendimiento entre un interior esencial y un exterior inesencial. Y es aún el entendimiento el que pretende delimitar el relato ficticio del relato verdadero. La poesía existe entonces para el filósofo como una nostalgia, como un lenguaje inmediato que evoca un lenguaje auténtico del ser, pero un lenguaje perdido. Por otra parte, no era inmediato en la significación natural, porque él suponía ya el cuidado artesanal de la expresión como tal, la elaboración de un discurso grabado en la memoria humana.[5]

Hegel no considera al lenguaje como siendo exclusivamente poético; ya en la representación éste anuncia al entendimiento. Siendo significación existente, él aparece como la negación de lo sensible en el signo mismo; lo que escucho en la palabra y veo en la escritura es la significación misma. Es por esta desaparición de lo sensible que se manifiesta el progreso del lenguaje en el seno de la representación. Las onomatopeyas desaparecen, la gramática se simplifica y llega a ser más general, una masa de distinciones triviales que nacían del simbolismo directo se esfuma cuando el símbolo llega a ser únicamente un signo. Sucede lo mismo con el lenguaje escrito, sólo que los jeroglíficos son primitivos. La vuelta a una escritura simbólica, como el sueño de una característica universal en Leibniz, es no sólo utópica sino también absurda según Hegel, porque los progresos del pensamiento cambian

[5] Hegel piensa en la poesía prerreflexiva, pero hay una poesía que después de la reflexión se esfuerza por reconstruir el lenguaje primordial.

continuamente la naturaleza y la relación de los objetos del pensamiento. Siempre habría necesidad, pues, de nuevos símbolos que correspondieran a los nuevos descubrimientos y a las nuevas relaciones del pensamiento. Esta característica universal, que supondría un análisis empírico de las cosas, estaría siempre atrasada con respecto a estos progresos. Sin embargo, la ilusión del entendimiento es tenaz. Empuja hasta el límite la negación de lo sensible, y sólo toma en consideración, en el lenguaje, la *expresión* del pensamiento, como si la significación pudiera ser una interioridad sin exterioridad. Imagina entonces la creación pura de un sistema de signos, o más bien de símbolos, que se adapte mejor que el lenguaje verbal a las significaciones. Rehace un lenguaje a partir de un pensamiento aislable por derecho y pretende eliminar por ahí todos los equívocos y todas las ambigüedades del lenguaje y de la palabra, como si el pensamiento no se precediera o no se presupusiera a sí mismo en el ser. Esta presuposición le parece contradictoria, y lo es en efecto desde cierto punto de vista, y es por ello que el lenguaje es especulativo, pero el entendimiento desconoce lo especulativo. Su crítica del lenguaje sólo puede ser válida hasta un cierto punto; más allá del cual, al estar separados lo exterior y lo interior, el pensamiento, bajo el pretexto de expresarse adecuadamente, termina por perder todo sentido y por reducirse a un cálculo que es manipulación exterior de símbolos; símbolos que pueden designar o significar alguna cosa, pero que no son tratados más que como elementos sensibles exteriores e indiferentes los unos a los otros. Así, según Hegel, esta exigencia de pureza termina en una manipulación exterior, en un pensamiento ciego que podría ser sustituido por una máquina. Pero esta ilusión se sostiene por el ejemplo de las demostraciones rigurosas y de los cálculos exactos de las matemáticas, de los cuales el filósofo se muestra celoso. Existe un algoritmo matemático. ¿Por qué el pensamiento filosófico no podría imitar este rigor de las demostraciones matemáticas, por qué la lógica no podría presentarse como un cálculo, con símbolos parecidos a los del álgebra? ¿No evitaría así los equívocos del lenguaje natural? Hegel se esfuerza por precisar la distinción de las matemáticas y la filosofía. La dialéctica no tiene

nada que ver con la demostración matemática, ni la lógica auténtica con el cálculo algebraico. Él no podía prever el desarrollo del formalismo y la logística contemporánea, ni la importancia de este formalismo que tiende a englobar la lógica y las matemáticas en una sola disciplina, pero su crítica anticipada sigue siendo válida, al menos contra la pretensión de este formalismo de querer remplazar al lenguaje verbal para enunciar los problemas filosóficos. La lógica hegeliana es lo contrario de este formalismo, ella busca el sentido de la forma misma. Para ella, tratar el concepto, el juicio y el razonamiento, sustituyendo las palabras del lenguaje por los símbolos y aplicando desde el exterior reglas operatorias a estos símbolos, es descender del sentido que les es inmanente a un dominio anterior, es volver al ser inmediato. Aún las matemáticas no son para él más que la categoría de la cantidad que se expresa en la naturaleza por la diversidad indiferente. Pero los *logoi* son diferentes de los *mathemata.* La dialéctica filosófica es *logos,* es el discurso al que le es siempre inmanente el sentido, un sentido que está allí, exteriormente, en el ser de la palabra y que se expresa por el desarrollo de las palabras en un discurso. *Ser, reflexión, sentido*, son tres momentos del lenguaje. Atenerse al ser inmediato es no superar lo sensible en el lenguaje mismo y volver a la poesía, que es presentimiento del sentido en lo inmediato, pero fijarse a la reflexión es negar el elemento sustancial del lenguaje que le permitirá ser, a través de la reflexión, un lenguaje del sentido.

El entendimiento reflexivo prolonga la negación de lo sensible ya efectuada en el signo verbal. Supongamos, en efecto, que la significación pueda ser aislada de su signo sensible, que cese de ser exterior. El lenguaje aparecerá entonces como una vestidura que recubre un cuerpo. Pero así como la vestidura puede disimular el cuerpo, así también la forma exterior del lenguaje podrá disimular el pensamiento. El lenguaje reviste un pensamiento que podría recibir otra vestidura más apropiada. Se podría, pues, separar un problema del lenguaje en el que está enunciado, buscar signos más adecuados para formularlo, evitar en particular estas variaciones de las significaciones en relación al contexto, este perpetuo equívoco y ambigüedad del sentido de las palabras. El entendimiento

querría una fijeza y una exactitud que no encuentra en el lenguaje existente; de allí la idea de crear un lenguaje puro, un sistema de símbolos que siga siendo completamente invariante en el curso de las diversas combinaciones a que es sometido. Quizá los problemas filosóficos se plantearían de otra forma entonces, o se disolverían como naciendo de ciertas confusiones verbales, de deslizamientos de sentido tan frecuentes en un discurso. Un lenguaje simbólico evitaría estas transformaciones de la significación de una palabra. Haciéndose puro creador de su sistema de signos, el Yo del entendimiento no encontraría ya ahí las significaciones; no estaría comprometido en ellas, como cuando uno es arrastrado por la vida cuando la vive. Él podría retomar las cosas por la base y sustituir por una convención explícita lo que se le presenta como ya convenido, como una alienación de su propia interioridad. Pero las palabras del lenguaje son el Yo que está fuera de sí mismo, que se encuentra allí antes de estar efectivamente allí. El Yo continúa siendo en la relación mutua de esas palabras, tanto en la anterior disposición de ellas como en su presente transformación. Él desposa al lenguaje que le parece una alienación de sí y le hace decir ahora lo que nunca había dicho con palabras que, sin embargo, existían en el pasado. La expresión de sí progresa porque, a través del contenido expresado, el que estaba allí anteriormente, se anuncia el sentido y se enuncia de una manera universal; nunca el sí puede retirarse de este lenguaje, de esta referencia universal que no obstante, en esta exterioridad, sigue siendo reflexión y sentido. Leemos al filósofo y damos primero a sus palabras su sentido habitual; poco a poco el contexto nos constriñe a cambios insensibles y el empleo que él hace de ellas termina por afectarlas con una significación nueva que le es propia y que, sin embargo, es universal porque la comprendemos. El lenguaje, dice Hegel, es el sí que existe como sí, y él no existe al mismo tiempo como sí singular y como sí universal en otra parte.

Cuando el entendimiento pretende despojar a un problema de su lenguaje es ya víctima de una ilusión y nos conduce inevitablemente a hacer esta pregunta: ¿qué sería el problema sin el revestimiento de su lenguaje? No hay problema desnu-

do cuando se trata de problemas filosóficos, no hay ninguna posibilidad de plantear de otra forma los problemas de Platón, so pena de cambiarlos radicalmente, de plantear otros problemas; el progreso del pensamiento es paralelo al progreso de su expresión, es estrechamente solidario de éste. De allí la dificultad de una traducción –la traducción se efectúa como una tràsposición en el medio mismo del lenguaje universal sin pasar por un sentido desnudo–, la necesidad de seguir la génesis del sentido en el lenguaje mismo en el cual ha sido enunciado para buscar equivalencias aproximativas en otra lengua. ¿Qué es pues la palabra para ser de tal manera indispensable al discurso dialéctico, para que no se pueda sustituir por símbolos que, pese a ser creados arbitrariamente, conservan sin embargo la fijeza de una significación invariante durante todo el discurso? La palabra es el universal concreto, el concepto hegeliano que es totalidad. Es por eso que la palabra no es sin la proposición de la cual es el germen, ni la proposición sin el conjunto de las proposiciones que reconstituye esta totalidad como un resultado. Decir que el Absoluto es sujeto, es decir que la palabra-concepto es lo que ella es solamente en los predicados que le confieren su contenido, solamente en sus relaciones; pero también es decir que estas relaciones constituyen una totalidad, un sentido que es; y no un ser fijo e inmóvil, un *soporte*. El lenguaje, aun cuando no sea todavía expresamente la dialéctica filosófica, anuncia esta dialéctica, la prefigura, y es considerando las diferentes formas de entender la proposición, y las relaciones de las proposiciones entre ellas, que Hegel, en el prefacio de la *Fenomenología*, puede caracterizar el discurso filosófico en relación al discurso vulgar o al del entendimiento. En primer lugar la palabra, el signo verbal, no es arbitraria, a pesar de la arbitrariedad de principio del signo. El Yo la encuentra y la posee como una significación inmanente que supera lo que ella parece ser en una conciencia singular. La palabra oro –decía ya Leibniz– no es sólo el soporte de las determinaciones que el vulgo le atribuye sino también de las que el sabio descubre. Ella expresa un acuerdo universal, que sin embargo no se ha constituido nunca como tal, que ya está allí; la palabra como signo permanece invarian-

te, pero sus determinaciones se precisan por las relaciones diversas que se establecen en el seno mismo del lenguaje. Un nombre es como tal algo idéntico en diferentes contextos; pero esta identidad no es una identidad muerta, una identidad del entendimiento. El signo es el mismo, la significación se modifica por el contexto; este devenir es ciertamente la fuente de los equívocos y uno puede abandonarse cuando es poeta "a las similitudes amigas que brillan entre las palabras", pero puede también buscar la coherencia del discurso, resistirse a las facilidades, retener las determinaciones, y tal es la función propia del entendimiento. Sólo que esta coherencia no puede ser empujada hasta el límite. El entendimiento delimita en la proposición una significación que da su contenido a la palabra, la cual sería sin aquella significación un simple nombre, un *flatus vocis*, pero él ve que esta significación, afirmada inmediatamente, se enriquece y se transforma sin cesar; sin embargo es necesario mantener la unidad y la invariación, pero sólo se mantiene esta invariación como mediación, como sentido total. Es por eso que la palabra es el universal concreto y ella es ya discurso, concepto, juicio, razonamiento; el ser inmediato del pensamiento, la reflexión, la mediación, se presentan ingenuamente en el discurso vulgar y en el discurso empírico donde la palabra parece recibir su enriquecimiento desde fuera, mientras que el entendimiento formal evita, hasta donde puede, la contradicción, conciliando su formalismo con la heterología de la experiencia. "Si yo digo todos los animales, estas palabras no pueden pasar por el equivalente de una zoología."[6] La palabra es el universal que aún espera su desarrollo y que únicamente al final será lo que él es en verdad. Pero en el discurso dialéctico, en la lógica filosófica, quien se muestra como resultado, como mediación, es el Absoluto mismo. "La simple transición a una proposición contiene un llegar a ser otro que debe ser nuevamente asimilado o es una mediación." El lenguaje, tomado como Logos, es esta totalidad que sólo es tal por el discurso en el que el pensamiento, integralmente inmanente a su desarrollo,

6 *Phénoménologie*, I, p. 19.

se pone como sentido, y se extiende a través de la reflexión de sus determinaciones.

Este devenir del sentido en la diversidad de las significaciones es una constatación trivial. "Recorred la lista de los sentidos de la palabra *Eidos* en el *index* aristotélico, dice Bergson, y veréis cómo difieren entre sí. Si se toman dos de ellos que sean suficientemente alejados el uno del otro, casi parecerán excluirse. Pero no se excluyen, porque la cadena de los sentidos intermediarios los enlaza entre sí. Haciendo el esfuerzo necesario para abrazar el conjunto, se cae en la cuenta que uno está en lo real y no delante de una esencia matemática que una fórmula simple pudiera encerrar." Pero Bergson querría captar por intuición este real, o expresarlo por una imagen —que es ya una caída de la intuición— en lugar de percibirlo en el discurso mismo, en el desarrollo de la significación. Para él el lenguaje verbal es ya el comienzo del simbolismo matemático; es menos puro, pero es igualmente artificial, igualmente exterior al crecimiento de un pensamiento que podría separarse de él, pues tiene el derecho de hacerlo. "Es de la esencia de la ciencia —escribe aún Bergson— manipular signos por los que ella sustituye a los objetos mismos. Estos signos difieren sin duda de los del lenguaje por su mayor precisión y su más alta eficacia; no por eso están menos sujetos a la condición central del signo, que es la de señalar, en una forma precisa, un aspecto fijo de la realidad."[7] La creación de estos signos por el entendimiento (o más bien de estos símbolos, porque en el estricto sentido del término fueron primero eso), hace posible esa permanencia, esa fijeza absoluta, esa exactitud, que no se encuentran en el lenguaje natural; pero lo que se gana así, se gana a expensas de la significación movediza y del sentido. El signo del lenguaje *es* significación, desaparece como signo sensible; el símbolo, al contrario, valía por la intuición sensible que representaba alguna cosa, pero en este caso el entendimiento operaba a la vez sobre la significación y sobre lo sensible. Es por eso que Hegel considera el simbolismo —tomado en este sentido— como una vuelta hacia atrás: "Dado que en el lenguaje el hombre tiene un

[7] *Evolution créatrice*, p. 356.

medio de significación propio de la razón, es una extravagancia imponerse la labor de buscar un medio de representación más imperfecto. . . pero si uno se propone seriamente expresar por símbolos el concepto con la esperanza de obtener de ellos un conocimiento más perfecto, no dejaremos de percibir que la naturaleza exterior de todos los símbolos reunidos no será para esto de ninguna ayuda –que la relación es inversa, que lo que en los símbolos es sólo un eco de una determinación más elevada, no puede ser conocido más que a través del concepto y sólo se lo puede aproximar después de haber eliminado todos los accesorios sensibles por los cuales uno creía poder expresarlo."[8] Volver del lenguaje al símbolo es manipular lo sensible como tal, creyendo manipular significaciones, y se produce aquí una especie de trastocamiento dialéctico. El entendimiento, para crear un lenguaje más puro, para negar más lo sensible, termina por no considerar más que lo sensible y por manipularlo como tal. Mientras que en el lenguaje la significación está allí y que en el símbolo de la imaginación (que utiliza por ejemplo Descartes cuando representa en las *Regulae* todas las magnitudes por línea) ella es un interior, en el simbolismo llevado a su límite extremo, lo que representa el símbolo ya no tiene más importancia, ya no se le toma más en consideración. Se habla aún de símbolo, pero el pensamiento no aumenta nada más, considera el signo en tanto contenido sensible inmóvil y no más en tanto signo. La significación de los signos que figuran en los axiomas no es tenida en cuenta. Solamente se manipula este contenido en virtud de reglas preestablecidas, pero no se le coordina una cierta clase de objetos. Es una manipulación que se manifiesta como una tautología; el entendimiento conserva siempre la fijeza y la invariación de su contenido, pero por hipótesis las combinaciones efectuadas no agregan nada a aquéllas de las cuales se partió. Por cierto el problema de la significación se plantea a la salida y a la llegada, pero no en el espacio intermedio. Esto es separar completamente al que habla del contenido determinado del cual habla. Este contenido es determinado y fijo porque es puramente objetivo. El que habla sólo

[8] *Logique*, II, pp. 259.

efectúa operaciones formales, operaciones que no agregan nada al contenido aunque lo pongan de otra manera, porque él es pura e integralmente sujeto, distinto del objeto, actuando desde el exterior, sin ser al mismo tiempo el sentido de aquello de lo que él habla. Pero, el sí del que habla Hegel en la dialéctica filosófica es el sentido mismo del contenido, habita las determinaciones, es estas determinaciones en su devenir. No se podría tratar de negar la importancia de este simbolismo, de esta álgebra de la lógica, de los servicios que ella puede prestar a las ciencias empíricas; incluso tal vez por las dificultades halladas, por los obstáculos nunca completamente superados en la formalización, por el sentido que la filosofía puede descubrir en esta formalización misma, tal vez se trata solamente de descubrir su principio poniendo en cuestión la posibilidad de su aplicación al discurso filosófico, que es la mediación y que, con la ayuda del lenguaje, es siempre concepto y sentido. Hegel hace la crítica del cálculo que pretendiera remplazar a la búsqueda del sentido. "Toda operación aritmética es un procedimiento mecánico y hasta se han inventado máquinas de calcular que ejecutan estas operaciones, pero lo más chocante es cuando estas determinaciones formales del silogismo que son conceptos, son tratadas como una materia vacía de conceptos."[9] Para Hegel, "la operación de cálculo se reduce a una reunión o separación puramente exterior". "Leibniz —dice— insiste mucho sobre la utilidad del análisis combinatorio, no solamente para encontrar las formas del silogismo sino también las combinaciones de otros conceptos. La operación por la cual se los encuentra es la misma que permite calcular el número de combinaciones en el juego de dados. Lo racional es considerado como cosa muerta y vacía de concepto, y lo otro, lo que constituye lo propio del concepto y de sus determinaciones; es decir, el carácter espiritual de sus relaciones, la posibilidad que el concepto posee de suprimir su determinación inmediata gracias a estas relaciones, todo esto se deja de lado." La crítica que él dirige, entonces, al proyecto de característica universal de Leibniz, muestra bien que para él las determinaciones son un

[9] *Logique,* II, pp. 331-332.

devenir, que ellas no podrían permanecer sin cambiar, como si fueran un contenido objetivo vacío de sentido. "Esta característica universal de los conceptos sería un lenguaje escrito, en el que cada concepto estaría representado en sus relaciones con los otros y en las relaciones de los otros con él, como si en el lazo racional, que es esencialmente dialéctico, un contenido poseyera aún las mismas determinaciones que tiene cuando es fijado para sí."[10] La dialéctica filosófica no es, para Hegel, reductible a un panlogismo en sentido leibniziano; es una vida ya inmanente al lenguaje como tal, donde el sentido aparece en la mediación. La lógica ontológica es la antítesis de un tal formalismo; ella descubre en el ser inmediato el pensamiento del ser que le es inmanente, y también ve en la reflexión un momento que se suprime y que está allí inmediatamente como sentido. El ser mismo que se pone y se dice a través del discurso, y las formas de este discurso han de ser consideradas de acuerdo al sentido de ellas y no aisladas como reglas formales exteriores al contenido de las mismas. El pensamiento del pensamiento es especulativamente pensamiento del ser, tanto como el pensamiento del ser es un pensamiento del pensamiento.

Hegel opone este discurso dialéctico a las matemáticas, los *logoi* a los *mathemata.* Para él, como para Kant, las matemáticas conciernen solamente al mundo sensible, en tanto que este mundo es el espacio "semejante a sí, aunque él se aumente o se niegue"; y a la categoría de la cantidad, síntesis de diferencias indiferentes. Esta concepción de las matemáticas le hace ver en la demostración matemática una operación exterior a la cosa misma, una reflexión extranjera. No es la cosa misma la que se demuestra, la que llega a ser lo que se afirma de ella. Es la reflexión la que hace ver sus propiedades por construcciones que se agregan a ella y que no se encuentran en el nudo resultado. Ciertamente, este resultado es visto como verdadero, como necesario, pero él no contiene su propia génesis. La necesidad es establecida por el sujeto que demuestra; está pues allí, pero la mediación misma no está; ella permanece en el sujeto. El proceso de la demostra-

10 *Logique,* II, p. 332.

ción es un proceso del conocimiento, distinto de su objeto, no un movimiento del objeto mismo. Es por eso que la dialéctica interior a la cosa misma se opone a la demostración. Hegel revaloriza los Logoi contra los *mathemata*. Los *mathemata* son solamente un momento de los Logoi, el momento de la categoría de la cantidad en la lógica del ser (es decir, de lo inmediato).[11] El lenguaje natural aparece pues como el medio propio del discurso filosófico, y es en él que esta génesis absoluta podrá ser dicha. Él podría hacerlo superando el lenguaje puramente poético que todavía pertenece a la representación, manteniendo las determinaciones y las fijaciones del entendimiento, pero también disolviéndolas,

[11] Esta concepción hegeliana de las matemáticas, ciencia de las dimensiones y de la cantidad en general, hace resaltar la originalidad de la dialéctica de la lógica, que es un desarrollo autónomo de la idea, y donde la conciencia está perdida en su objeto. Pero acaso el desarrollo interno de las matemáticas no es ajeno a una dialéctica semejante. Por una curiosa paradoja, Jean Cavaillès habla en términos casi hegelianos de este desarrollo de los *mathemata* en su obra sobre la *Lógica y la teoría de la ciencia*. Oponiéndose a un subjetivismo trascendental que atribuye a Husserl escribe: "Si la lógica trascendental funda verdaderamente la lógica, no hay lógica absoluta (es decir, que rija la actividad subjetiva absoluta). Si hay una lógica absoluta, sólo puede sacar su autoridad de sí misma; no es trascendental." También muestra los límites del formalismo en matemáticas: "El encadenamiento matemático posee una cohesión interna que no se deja violentar. Lo progresivo es de esencia y las decisiones que lo descuidan se pierden en el vacío." Finalmente la concepción tautológica de los sistemas matemáticos es atacada: "Únicamente las teorías más pequeñas que la aritmética, es decir, las teorías que uno puede llamar cuasi finitas, pueden ser nomológicas, su desarrollo es de orden combinatorio, su dominación por la mera consideración de los axiomas es por cierto efectiva, pero sólo con el infinito comienza la verdadera matemática." Hegel, por el contrario, no admite para las matemáticas la *comprensión* del infinito, "una relación verdaderamente conceptual, un infinito que escapa a la determinación matemática". J. Cavaillès habla de un encadenamiento deductivo, creador de los contenidos que alcanza: "La posibilidad de reunir al principio algunos enunciados privilegiados es fuente de ilusión, si se olvidan las reglas operatorias que son las únicas en darle un sentido." Hay pues, como en la dialéctica hegeliana, una progresión interna de contenido singular a contenido singular. "No hay una conciencia generadora de sus productos o simplemente inmanente a éstos, sino que aquélla está siempre en lo inmediato de la idea, perdida en ella y no perdiéndose con ella ni ligándose con otras conciencias (a lo que estaríamos tentados de llamar otros momentos de la conciencia) más que por los lazos internos de las ideas a las cuales pertenecen estas conciencias. El progreso es material o entre esencias singulares, su motor es la exigencia de superación de cada una de ellas. No es una filosofía de la conciencia sino una filosofía del concepto la que puede dar una doctrina de la ciencia. La necesidad generadora no es la de una actividad, sino la de una dialéctica." Si pues existe una dialéctica propia

o más bien, siguiendo su propia disolución interna en una diálectica que engendra la totalidad del sentido. Este discurso filosófico admite al entendimiento, pero muestra también sus contradicciones y su superación. "Así el entendimiento es un devenir y, en tanto que es este devenir, es la racionalidad."[12] Se podría decir, finalmente, que este lenguaje filosófico conserva de lo poético el ímpetu total, la potencia creadora, la inmanencia del todo; del entendimiento, en cambio, el peso y la fuerza que retienen todo el movimiento y le impiden distraerse de una única intención profunda y disiparse; de esta manera, la intuición intelectual que es el Logos, es a la vez este ímpetu total y el peso permanente que retiene y fija el ímpetu, permitiéndole realizarse en una progresión continua. Es por eso que ella es también discurso.

de las matemáticas, ¿qué lugar convendría darle en una Lógica del ser como la de Hegel? Pero quizá en Hegel el sí es más inmanente al contenido que en J. Cavaillès; la aproximación de J. Cavaillès con Spinoza sería pues más exacta sobre este punto que una aproximación con Hegel. J. Cavaillès haría pensar menos en la unidad de sujeto y objeto que desemboca en el sentido, que en el entendimiento infinito de Dios en Spinoza, y en el pasaje de idea verdadera a idea verdadera. Es sin embargo importante considerar que se podría describir en términos dialécticos el desarrollo de las matemáticas, pero seguiría planteándose la cuestión de la relación de esta dialéctica de los *mathemata* (los intermediarios en Platón) con la de los Logoi. No es menos digno de notarse en qué términos tan hegelianos J. Cavailles habla de una dialéctica de los *mathemata.*

[12] *Phénoménologie*, I, p. 49.

Segunda parte

EL PENSAMIENTO ESPECULATIVO Y LA REFLEXIÓN

I. LA TRANSFORMACIÓN DE LA METAFÍSICA EN LÓGICA

Descendiendo de la montaña, Zaratustra se cruza con un solitario que había roto con el mundo de los hombres y murmura al dejarlo: "Este viejo no sabe todavía que Dios ha muerto." Hegel, al comienzo de su *Lógica*, registra también la muerte de la metafísica y la compara con la desaparición de esos monjes que se retiraban antiguamente del mundo para entregarse a la contemplación del Eterno: "¿Quién se ocupa aún de la teología racional? Las antiguas pruebas de la existencia de Dios no se citan más que por su interés histórico o para la edificación y la elevación del alma. Es un hecho irrefutable que ha desaparecido todo interés por la antigua metafísica, ya sea por su contenido, ya sea por su forma, ya sea por los dos a la vez."[1]

Interpretada de una manera popular, la filosofía kantiana en boga significa que el espíritu no puede superar la experiencia. No es sino en el terreno de esta experiencia que podemos pensar en conquistar verdades; pero estas verdades son solamente fenomenales, y el lugar queda vacío para una verdad absoluta. Pero al menos Kant se interesa aún por este lugar vacío. En 1772 se propone escribir una filosofía teorética que se descomponga en Fenomenología y Metafísica; la Fenomenología fue escrita, es la *Crítica de la razón pura*, pero la Metafísica es imposible; la verdad fenomenal no puede sin embargo ser erigida en verdad absoluta so pena de contradicción.

[1] *Logique*, I, p. 3.

Queda pues una misteriosa *cosa* en sí que no será nunca *objeto* del conocimiento. "Yo he limitado el saber para hacer sitio a la fe."

No obstante, la filosofía kantiana no es un positivismo anticipado. Es una filosofía trascendental. Aunque no devela un fondo de las cosas que sería susceptible de ser conocido por la razón, ella trata sin embargo del fundamento del conocimiento de los fenómenos. La búsqueda de este fundamento, la puesta en evidencia de las categorías, son el descubrimiento de una logicidad del ser, que sustituye al ser de lo lógico. La cuestión del segundo mundo, del mundo inteligible, sigue estando aparte, pero el mundo de los fenómenos está constituido como nuestro entendimiento, y las condiciones de la experiencia son las condiciones mismas de los objetos de la experiencia. Estas categorías valen solamente para la experiencia; ellas no son las categorías de lo Absoluto, pero la lógica trascendental es ya el germen de la lógica especulativa de Hegel que ya no conoce más el límite de la cosa en sí. Esta lógica del ser remplaza a la antigua metafísica, que se abría a un mundo trascendente. Hegel no vuelve al dogmatismo anterior, él prolonga la lógica trascendental en lógica especulativa. Las categorías llegan a ser las categorías de lo Absoluto.

El ser vivido como sentido en esta lógica no está más allá del saber, es el saber mismo. El Logos como vida especulativa sustituye a la metafísica dogmática. Esa vida estaba como alienada en el objeto de la antigua teología; Hegel la vuelve a encontrar en la inmanencia de este discurso dialéctico del ser.

La transformación de la antigua metafísica en Lógica significa la negación de un ser trascendente que la razón podría conocer, pero que sería un mundo inteligible frente a esta razón. "Lo Absoluto es sujeto", y no sustancia; lo Absoluto es el ser especulativo de la Lógica. "Dios sólo es accesible en el puro saber especulativo, y es solamente en este saber, y es sólo este saber mismo."[2]

La teología hacía de lo inteligible algo real más allá de la inteligencia. La Lógica hegeliana no conoce ni cosa en sí, ni

[2] *Phénoménologie*, II, p. 268.

mundo inteligible. Lo Absoluto se piensa únicamente en este mundo fenoménico, es en nuestro pensamiento que el pensamiento Absoluto se piensa, que el ser se manifiesta como pensamiento y como sentido, y la lógica dialéctica de Hegel, como lógica de la filosofía, es la expresión de esta doctrina de la inmanencia integral que Spinoza no había podido realizar.

Las dos proposiciones que condensan esta reducción de la metafísica a la lógica y cuya conciliación es difícil son las siguientes: *no hay segundo mundo, hay sin embargo un Logos y una vida especulativa absoluta.* La *Fenomenología* presenta bajo todos sus aspectos *la crítica del segundo mundo* que estaría detrás del primero. La *Aufklärung* tiene razón contra la fe cuando muestra que "la conciencia creyente juzga con parcialidad, tiene ojos y oídos dobles, dos lenguajes. Toda representación le es doble sin confrontación posible. . . la fe vive en la percepción de dos especies, una, la percepción de la conciencia dormida, la otra, la percepción de la conciencia despierta".[3] La religión misma, aunque sea un momento del espíritu absoluto, no está todavía en "el día espiritual de la presencia", oscila entre "la apariencia coloreada del más acá sensible y la noche vacía del más allá suprasensible".[4] "El en-sí de la unidad proclamada por la religión revelada no es realizado o no ha llegado a ser aún absoluto ser-para-sí."[5]

Esta crítica del segundo mundo ya hace pensar en la crítica de los tras-mundos de Nietzsche, pero Nietzsche es de esta forma el adversario de una filosofía de la esencia. Hegel, por el contrario, habla de Logos, y este Logos, esta vida especulativa, es distinto tanto de la naturaleza o del espíritu finito como del saber empírico. ¿Cómo conciliar esta crítica del segundo mundo con la distinción entre Logos y naturaleza, o con la distinción entre ontología (de la Lógica) y Fenomenología?, ¿el logos no aparece como la esencia de esta existencia realizada en la naturaleza y en la historia?, ¿la lógica especulativa, es decir, el saber absoluto, no aparece como la esencia del saber fenoménico o empírico?

[3] *Ibid*, II, p. 120.
[4] *Ibid*, I, p. 154.
[5] *Ibid*, II, p. 290.

La *Fenomenología* critica al segundo mundo como mundo de la esencia, al nivel del entendimiento. El entendimiento supera al fenómeno sensible, lo comprende, lo aprehende según su verdad, pero él hace de esta verdad un ser más allá del fenómeno, al mismo tiempo que distingue esta verdad de su búsqueda de la verdad, de su certeza subjetiva. Allí donde hay una sola reflexión, que es la reflexión en el Fenómeno (que es entonces integralmente fenómeno sin residuo: "Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido puestos como son en verdad, pero la verdad de lo sensible y de lo percibido es ser fenómeno. Lo suprasensible es pues el fenómeno como fenómeno"),[6] el entendimiento distingue su reflexión subjetiva de la verdad misma. El entendimiento no se ve a sí mismo en el fenómeno todavía objetivo para él, no ve al fenómeno expresarse para sí en el entendimiento mismo. Es por esto que él proyecta la verdad en una esencia distinta de la apariencia y del entendimiento. Es como un efecto de espejismo. El fenómeno como fenómeno es concepto, pero el entendimiento no conoce todavía la naturaleza del concepto: "Este interior es para la conciencia un extremo, pero él es también para ella lo verdadero, porque en él, como en el en-sí, ella tiene al mismo tiempo la certeza de sí misma o el momento de su ser-para-sí, pero ella no es todavía consciente de este fundamento, porque el ser-para-sí, que debería tener el interior en él mismo, no sería nada más que el movimiento negativo; ahora bien, para la conciencia, este movimiento negativo es todavía el fenómeno *objetivo* que desaparece; no es todavía su propio ser-para-sí. El interior es para ella concepto, pero la conciencia no conoce todavía la naturaleza del concepto."[7] Es solamente cuando el entendimiento llega a ser razón como conciencia de sí, que él sabe que "detrás de la cortina –como se dice– que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos detrás de ella, sea para que haya alguien que vea, sea para que haya alguna cosa que ver".[8]

[6] *Phénoménologie*, I, p. 122.
[7] *Phénoménologie*, I, p. 120.
[8] *Ibid*, I, p. 141.

Con la reflexión trascendental, la filosofía kantiana ha comprendido que la verdad del fenómeno estaba en el para-sí de la conciencia, en sus categorías, pero ella ha mantenido el Interior como un lugar vacío, ha replegado su reflexión en una subjetividad que no es menos subjetiva ni menos humana por ser trascendental. Este Interior vacío es un sueño: "Si no hubiera nada más que hacer con el Interior y con el ser ligado a él por medio del fenómeno (es decir el entendimiento), no quedaría más que una sola solución: atenerse al fenómeno, es decir, tomar como verdadera una cosa de la que sabemos que no es verdadera; o aún, para que en este vacío, que viene primero al ser como vacuidad de las cosas objetivas y que, después, como vacuidad en sí, debe ser tomado como vacío de todas las relaciones espirituales y de las diferencias de la conciencia como conciencia, para que, en este vacío integral que uno llama también lo sagrado, haya siquiera alguna cosa, habría que llenarlo con sueños, fenómenos que la conciencia misma engendra."[9]

Pero esta verdad del fenómeno que se expresa en la conciencia de sí, aparece como la esencia con respecto a la apariencia. Ella es en el Logos la esencia de la naturaleza y del espíritu finito, es la esencia, como saber absoluto, del saber empírico o fenomenal. Hegel no rehúsa de ninguna manera esta consecuencia, sólo se niega a atenerse a esta dualidad que es la del entendimiento. Habría de un lado la esencia, del otro la existencia; de un lado el Logos, del otro la naturaleza, de un lado el saber absoluto, del otro el saber empírico. Esta separación descuida la relación viviente que plantea cada término y lo reflexiona en el otro. Lo Absoluto es mediación. La originalidad de Hegel es poner la reflexión en lo Absoluto, y en consecuencia superar el dualismo sin suprimirlo. El *minimum rationale* es la tríada: tesis, antítesis, síntesis. No hay primado de una tesis que fuera la única positiva. Lo que es necesario pensar es la *reflexión* de la tesis en la antítesis, como de la antítesis en la tesis; y la síntesis no es la desaparición de la oposición en una unidad muerta, de otro modo sería un retorno a la tesis abstracta y no "esta infinitud o esta

[9] *Ibid*, I, p. 121.

inquietud absoluta del puro automovimiento".[10] Lo Absoluto es la *aparición* (es decir la reflexión) de la tesis en la antítesis y de la antítesis en la tesis, y la inmediación, la igualdad consigo misma de esta reflexión infinita. Es por esto que sólo se puede pensar como mínimo racional la tríada entera. El entendimiento separa los términos, por ejemplo Logos y naturaleza, porque rehúsa la contradicción; pero la razón piensa la identidad concreta, que supone la contradicción en el corazón de lo Absoluto. El Logos es lo Absoluto que se niega como naturaleza, por consiguiente, se contradice en sí mismo y lleva en sí este otro, *su* otro, sin el cual él no sería. La naturaleza aparece así en el Logos como la alteridad de la Idea absoluta. Pero la naturaleza es tanto la aparición del Logos como el devenir del espíritu. La identidad de ellos se pone a través de la contradicción de ellos y esta identidad que se pone es el espíritu absoluto. La distinción del Logos y de la naturaleza como esencia y existencia no es por consiguiente la superposición de dos mundos, sino lo Absoluto como mediación, como contradicción e identidad. "Hay dos términos diferentes que subsisten, ellos son en sí, son en sí como opuestos, es decir, que cada uno es el opuesto de sí mismo, tienen su otro en ellos y no son más que una sola unidad." Podemos reprocharle a Hegel por limitarse a enunciar la dificultad, pero no por haberse negado a verla. Él hace sufrir a la lógica una torsión para hacerla capaz de expresar esta dualidad en la unidad y esta unidad en la dualidad. De esta forma la lógica no es sólo la lógica del ser inmediato, sino aun la lógica de la esencia o de la reflexión del ser que aparece (*videtur*), y ella es por último la lógica del concepto o del sentido, es decir, de la identidad del ser inmediato y de su reflexión. El Absoluto es mediación o reflexión interna, identidad de sí mismo consigo mismo en su contradicción.

Si la relación entre el Logos y la naturaleza (sobre la que volveremos especialmente) preocupó a Hegel al constituir su sistema, el problema de la naturaleza del saber empírico y del saber absoluto se le planteó en la *Fenomenología del espíritu*. Este problema es el de la coexistencia de dos sabe-

[10] *Phénoménologie*, I, p. 138.

res, el de la conciencia ingenua o natural que, en tanto conciencia, está sumergida en la exterioridad de la experiencia, y el saber absoluto que sabe del ser y de sí mismo. ¿Cómo puede la conciencia superarse a sí misma, decir el ser sin distinguirse de este ser, vivir una reflexión que ya no es más una reflexión sobre sí ni una reflexión exterior a las cosas, sino la pura reflexión idéntica a la inmediación? *El saber absoluto es el saber inmediato como conciencia de sí universal*, pero no es el saber *de* lo inmediato, como lo es la conciencia natural o sensible; él no se dividió según la forma general del concepto en certeza (subjetiva) y verdad (objetiva) haciéndose a sí mismo el objeto de la experiencia para la conciencia entendida como certeza. El saber absoluto permite comprender el saber sensible como la vigilia permite comprender el sueño. Pero esto no es aún suficiente. Habría que poder mostrar que el saber sensible es el devenir del saber absoluto, que él se muestra idéntico al saber absoluto porque devela bajo la forma de la experiencia (lo que se llama el *a posteriori*) las categorías que la lógica presentará en la forma que les es propia (lo que se llama el *a priori*). Los dos saberes parecen oponerse como la conciencia filosófica –que Hegel llama la *Ciencia*– y la conciencia empírica. "Si el punto de vista de la conciencia, que consiste en un saber de cosas objetivas en oposición a ella y en un saber de sí mismo en oposición a estas cosas, vale para la ciencia como lo Otro –eso en lo que la conciencia cuando está junto a sí se sabe más bien como la pérdida del espíritu–, inversamente, el elemento de la Ciencia es para la conciencia un lejano más allá en el cual ya no se posee más a sí misma."[11] El Saber absoluto no puede imponerse al saber empírico: "La Ciencia no puede rechazar un saber que no es verdadero considerándolo solamente como una visión vulgar de las cosas, asegurando que ella misma es un conocimiento de otro orden y que este saber para ella es absolutamente nada; ni puede tampoco apelar al presentimiento de un saber mejor en el otro saber. Por medio de tal seguridad ella declararía, en efecto, que su fuerza reside en su ser, pero el saber no verdadero apela igualmente al hecho de que él es y afirma

[11] *Phénoménologie*, Préface I, p. 24.

que para él la Ciencia es nada; una seguridad desnuda tiene tanto peso como la otra. Menos aún puede la Ciencia recurrir a un presentimiento mejor que afloraría en el conocimiento no verdadero, y que en este último indicaría a la Ciencia, porque por una parte ella recurriría a un ser, y por otra recurriría a ella misma, pero a ella tal como existe en un conocimiento no verdadero; es decir, en un mal modo de su ser y en su fenómeno más bien que a lo que ella es en sí y para sí."[12]

El saber empírico (el que como tal es estudiado, descrito en la *Fenomenología*), la experiencia en general con su desarrollo, es el Fenómeno del Saber absoluto, el Saber absoluto en tanto *que aparece*, y es fenómeno sólo en tanto que no sabe todavía que es él mismo que se aparece a sí mismo, que su aparición es la conciencia de sí universal: "Es por esto que es indiferente representarse que la Ciencia es el fenómeno porque ella entra en escena al lado de otro saber, o de llamar a este otro saber sin verdad su modo de manifestación." La conciencia filosófica que ya ha hecho su camino muestra, siguiendo a la conciencia fenomenal en su itinerario, que el saber absoluto se hace visible ya en la experiencia, que la experiencia es el Saber absoluto, pero que lo es sólo cuando ella se sabe como saber absoluto. La diferencia es que el saber absoluto ya no tiene necesidad de ir más allá de esta experiencia hacia no se sabe qué esencia oculta —una conciencia durmiente que permanecería atrás no se sabe dónde— sino que la conciencia de sí universal en el Logos es la identidad alcanzada del Sentido y del Ser, del para-sí y del en-sí, y que la reflexión es allí idéntica al Ser.

La lógica especulativa sustituye pues a la Metafísica dogmática —aquélla que pensaba un mundo absoluto de la esencia, un mundo inteligible— en tanto que ella se constituye a sí misma como el lenguaje del ser. Sin embargo es necesario insistir en que la ilusión de este mundo inteligible es una especie de ilusión inevitable, que corresponde a un momento —pero sólo a un momento— de toda dialéctica. *El ser se niega a sí mismo y llega a ser la esencia, es decir, que él aparece*. La esencia distinta del fenómeno, como el Logos lo es de la natu-

[12] *Ibid*, I, p. 68.

raleza (y del espíritu finito), como el Saber absoluto lo es del saber empírico, es una apariencia que es superada en tanto que este Logos *aparece* en la naturaleza, y la naturaleza en el Logos (como alteridad) o el Saber absoluto en el saber empírico, pero no por esto él aparece menos, y este hecho de *aparecer* —la noción ontológica que corresponde a la conciencia— define el momento de la esencia. Todo *aparecer* remite de un término a otro, es reflexión, pero la reflexión no es solamente subjetiva, pertenece al en-sí, al ser que es sujeto. Esta diferencia es, empero, superada cuando esta reflexión se muestra precisamente en este movimiento de aparecer como reflexión interna y no más externa, como mediación o reflexión absoluta. Por eso la apariencia no se opone a la esencia, ella es la esencia misma. La esencia es una apariencia, tanto como la apariencia es apariencia de la esencia. El Logos, como vida especulativa, es *Selbs-bewusst-sein* con sus tres momentos: el ser como inmediato *(sein)*, el aparecer del ser *(bewusst)* y el sentido o el sí *(selbst)*.

Hegel emplea un lenguaje exotérico cuando dice del Logos: "La lógica debe ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad tal como ella existe en sí y para sí, sin máscara ni envoltura. Así se puede decir que el contenido es la presentación de Dios como él es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito."[13] El carácter exotérico de este lenguaje ya se manifiesta en el *se puede decir* tanto como en el equívoco de esta anterioridad del Logos en relación con la naturaleza y el espíritu finito. No hay para Hegel, en efecto, primero un pensamiento divino y después una naturaleza y un espíritu finito creado. La palabra creación es una palabra de la representación. Ella enuncia simplemente que la naturaleza y el espíritu finito (la conciencia como tal) son puestos siempre en el elemento de la alteridad. La naturaleza es en sí divina como el Logos, en su totalidad es lo Absoluto, pero esta totalidad sólo existe para el espíritu que identifica naturaleza y Logos, que aprehende su identidad concreta. Sustituir la antigua metafísica por la

[13] *Logique*, I, p. 31.

Lógica es también superar el punto de vista de un sustrato anterior a sus predicados, como por ejemplo el Dios trascendente. "Es por esta razón que puede ser útil evitar, por ejemplo, el nombre de Dios, porque este nombre no es inmediatamente concepto, sino el nombre propiamente dicho, el punto fijo de reposo del sujeto que se mantiene en el fundamento; al contrario, el ser por ejemplo, o el Uno, la singularidad, el sujeto, ellos mismos constituyen inmediatamente una designación de conceptos." El discurso dialéctico de la lógica no es un discurso sobre una cosa, sobre un Absoluto que preexistiría; es el Absoluto mismo en tanto que existe como Universal concreto, en tanto que se presenta desembarazado de esta exterioridad suya que es la naturaleza o el saber empírico, pero que contiene en él la concepción de esta exterioridad misma, el fundamento del aparecer. Puesto que este aparecer es, este momento no podría borrarse, como tampoco podría desaparecer completamente el signo sensible en la significación; él desaparece como signo, pero entonces la significación aparece, está ahí de una manera sensible y ella misma comprende su propia aparición, este movimiento de mediación que la hace existir sin que ella haya *preexistido* a su propia aparición bajo la forma de una esencia que estaría ya constituida detrás de la apariencia. Hay ahí una forma de ilusión necesaria, de conciencia infeliz ontológica. "La religión, por ejemplo, es el espíritu que piensa, pero que no se piensa, no a sí mismo; en consecuencia, este espíritu no es la igualdad consigo mismo, no es la inmediación."[14] La filosofía, al contrario, "es la inmediación reinstaurada". Se comprende a sí misma y a su alienación en la naturaleza y en el espíritu finito, pero esta comprensión no remite a un más allá trascendente, ella no existe en ninguna otra parte fuera de este saber absoluto que es para sí la certeza de "que la naturaleza y el espíritu son en sí un solo ser", pero ellos lo son solamente en sí. El espíritu llega a ser el saber para-sí de este en-sí. Este en-sí aparece, se pone, y esta posición de la reflexión en la inmediación equivale a una presuposición de sí. El Logos se pone a sí mismo como presuponiéndose para ponerse. El Absoluto se presu-

[14] *Ienenser Realphilosophie* (ed. Lasson-Hoffmeister), 1805-1806, p. 272.

pone a sí mismo, pero él no está ahí más que como poniéndose. "Del Absoluto es necesario decir que es solamente resultado, es decir, que solamente al final es lo que en verdad es." La aparición remite a este en-sí que aparece, de ahí el espejismo inevitable que el entendimiento fija en una dualidad irreductible, pero al comprender este espejismo, la lógica comprende que lo Absoluto es este aparecer mismo de uno de los términos en el otro, y comprende además que este aparecer, esta reflexión absoluta, es la inmediación reencontrada del sentido en el movimiento de la reflexión. Es vencida entonces la dualidad petrificada.

El saber absoluto es pues un resultado que se presupone a sí mismo en la naturaleza y en el espíritu finito. Asimismo el Logos aparece primero al entendimiento humano sano "como el imperio de las sombras". Las ciencias de lo real parecen agregarle su riqueza concreta. Sin embargo, al volver desde estas ciencias de lo real al Logos, el entendimiento descubre que este Logos es la luz que aclara toda verdad particular y la hace existir como verdad. "A menudo se tiene a la filosofía por un saber formal y vacío de contenido. Sin embargo no se advierte suficientemente que lo que es verdad según el contenido solamente puede merecer el nombre de verdad si la filosofía lo ha engendrado; por más que las otras ciencias busquen hacer progresos por el raciocinio prescindiendo de la filosofía, sin esta filosofía no puede haber en ellas ni vida, ni espíritu, ni verdad."[15] Vivimos en la caverna, sin tomar en consideración estas categorías determinadas que subtienden todas nuestras acciones y todos nuestros conocimientos. No hacemos de ellas el tema de nuestras reflexiones. " 'Lo que es bien conocido es mal conocido', pero el interés supremo del pensamiento es de superar esta inmediación sensible, de elevarse a las determinaciones del entendimiento y de captar estas determinaciones particulares, como momentos de la forma absoluta del pensamiento, o de lo Universal." "A estas categorías que actúan a la manera de impulsos y de instintos y que, sujetas a variaciones, primero penetran en el espíritu aisladamente para terminar por mezclarse a él y procurarle

[15] *Phénoménologie*, I, p. 53.

una realidad dispersa e incierta, se trata de desembarazarlas de sus mezclas impuras, único medio de llevar el espíritu a la libertad y a la verdad, en esto consiste la tarea suprema de la lógica."[16] Pero la verdad y la libertad de las que se trata ya no tienen que ver nada más con la verdad o la libertad empíricas, con aquéllas en las que se piensa tanto en la vida cotidiana como en las ciencias particulares. Ellas son la forma absoluta, lo universal en sí "que tiene inmediatamente en él el ser y en el ser toda realidad",[17] de modo que las determinaciones de este universal ya no son determinaciones sensibles sino momentos de esta forma única, y que ellas se resuelven en él, así como él se explicita en ellas. "Puesto que la universalidad moviéndose en sí misma es el concepto simple que se escinde (lo universal que es él mismo y su otro, el ser), en este modo este concepto tiene en sí un contenido y precisamente un contenido tal que es todo contenido sin ser sin embargo un ser sensible. Es un contenido que no está en contradicción con la forma y no está en nada separado de ella: este contenido es más bien esencialmente la forma misma, porque ésta no es nada más que lo universal que se separa en sus momentos puros."[18] Estos momentos son ordinariamente aprehendidos como leyes lógicas, como leyes formales, que se referirían por consiguiente a una realidad extraña. De hecho tienen un contenido determinado, son observadas en su aislamiento, pero la observación que las fija y las aísla no las conoce como momentos de la forma total; no percibe de ellas el carácter dialéctico, eso que las sitúa en una génesis total del pensamiento que piensa al ser pensándose a sí mismo y se piensa a sí mismo pensando al ser. "La observación no es el saber mismo y no lo conoce, al contrario, ella invierte la naturaleza del saber dándole la figura del ser."

La lógica especulativa retoma, pues, todos los vínculos de determinaciones experimentadas en su aislamiento, pero no hace de ellas reglas o instrumentos, las capta en-sí y para-sí, como momentos de lo universal, que es la base y el terreno

16 *Science de la logique*, I, p. 16.
17 *Phénoménologie*, I, p. 250.
18 *Ibid*, I, p. 250.

de su desarrollo. Estas determinaciones ya no son objeto (*Gegenstand*), como en el mundo sensible, ya no son más el *a posteriori de la experiencia*, sino fases de una génesis absoluta (*Entstehen*). En esto consiste su carácter necesario y *a priori*. Pero este *a priori* es idéntico al *a posteriori*, encierra en él la alteridad y la determinación sin ser sensible; contiene en su universalidad la estructura intelectual que sostiene todo lo sensible del cual es la verdad para-sí. Hegel opone esta lógica filosófica a la matemática, que reside en un cálculo exterior, pero no puede evitar comparar el encadenamiento de estas categorías al desarrollo de las matemáticas mismas. "No hay objeto que pueda ser presentado de una manera tan rigurosa y con una plasticidad tan inmanente como el desarrollo del pensamiento en lo que tiene de necesario; no hay objeto que exija tan imperiosamente semejante descripción; por eso esta ciencia debería superar, desde este punto de vista, aun a la matemática, porque no hay objeto que sea libre e independiente en el mismo grado. La ejecución de un proyecto semejante exige, como es el caso del desarrollo de las consecuencias matemáticas, que a ninguna de las fases del desarrollo sobrevenga una categoría o una reflexión que no forme parte estrictamente de esta fase y que no provenga de aquélla que la ha precedido." Es necesario, pues, reconocer la dificultad humana de esta tarea. Sin cesar, el filósofo que expondrá esta lógica agregará allí comentarios históricos, reflexiones exteriores a la cosa misma. Se esforzará por encontrar nuevamente todos los vínculos categoriales en su orden inmanente, pero su obra a este respecto será perfectible, porque los vínculos son momentos de una red infinita (y sin embargo cerrada sobre sí). El filósofo debería asistir a esta dialéctica sin mezclar allí sus reflexiones particulares, pero la distinción entre esta dialéctica y estas reflexiones es siempre difícil. Es por esto que será necesario distinguir la verdad de esta Lógica especulativa y los errores humanos de su realización. "A propósito de la experiencia platónica, se puede recordar, a quienes trabajan en nuestros días para edificar un tipo de filosofía independiente, la leyenda según la cual Platón habría modificado siete veces sus libros sobre la *República*, para decir que una obra moderna, que como tal está fundada sobre un

principio más profundo y se encuentra en presencia de un objeto más difícil y de materiales más ricos, debe ser modificada no siete veces, sino 77 veces; lo que supone, en consecuencia, que el autor pueda disponer de tiempo libre. Por eso el autor, frente a la magnitud de la tarea, debe contentarse con lo que ha logrado hacer bajo la presión de las necesidades exteriores de su tiempo, preguntándose incluso si los ruidos y la palabrería ensordecedora de quienes, al dejarse embriagar por éstos, se imaginan que hacen o dicen alguna cosa útil, dejan todavía algún sitio al trabajo calmo del pensamiento que no busca nada más que el conocimiento."[19]

Sin embargo, Hegel no duda que esta Lógica sea la verdad absoluta. La imperfección de su realización se debe, sea a la plasticidad insuficiente de la presentación dialéctica, sea a los vínculos particulares que las categorías determinadas constituyen, pero no al carácter mismo de esta Lógica. El Logos es, en efecto, la aprehensión pensante de todas las determinaciones en tanto que ellas son momentos de un solo y único concepto; lo que hace de estas determinaciones momentos es la reflexión interna de lo universal, su exposición como mediación y no como sustrato. Así este Universal es una vida, y una vida reflexiva, pero una vida donde la reflexión engendra los momentos en lugar de oponerse a ellos. Es esta reflexión inmanente la que identifica el contenido de cada determinación y la forma que lo absorbe, es ella la que impide distinguir el método de esta lógica de su desarrollo mismo. Esto permite distinguir el saber absoluto de todo otro saber –el método y el contenido no se separan–, muestra en qué sentido él es saber absoluto, a despecho de la imperfección posible de tal o cual exposición. *Por una parte, el saber absoluto no tiene base preexistente*, por otra parte, es necesariamente *circular*, y estos dos caracteres están estrechamente ligados.

Toda ciencia empírica supone primero un contenido, lo recibe del exterior y lo trata luego según un método particular. La matemática no escapa a esta exigencia de un origen especial. Ella parte de definiciones de axiomas, y comienza a partir de una cierta materia puesta por estos axiomas que

[19] *Logique*, p. 7.

no son al mismo tiempo un producto de su reflexión. Pero no podría ser lo mismo para la lógica o la filosofía especulativas. Esta ya no tiene una base fija y especial, y no podría tenerla porque semejante base sería extraña a su reflexión; el comienzo de la Lógica no es pues un comienzo como otro, él mismo es la reflexión pura, la cual es también el ser, la mediación está ya ahí en lo inmediato de su origen. "Diremos solamente que no hay nada en el cielo, en la naturaleza o en el espíritu, o en otra parte, que no implique tanto la inmediación como la mediación, a tal punto que ellas son inseparables una de la otra y que su oposición no corresponde a nada."[20] Esta oposición superada es el resultado del saber finito de la conciencia (de la *Fenomenología*) que conduce al saber absoluto, el cual no tiene más base que él mismo, que no remite a ninguna otra cosa que todavía fuera necesario justificar, sino que en sí mismo es tanto división o reflexión como inmediación. La exigencia de un comienzo es una exigencia ilusoria cuando pretende alcanzar un comienzo absoluto, un inmediato primero que no fuera mediación. Sin embargo el saber absoluto parte del ser, pero este ser es al mismo tiempo implícitamente el saber del ser, es la mediación que se presenta como el paso del ser a la nada y de la nada al ser, la determinación del uno por el otro. No parte pues de un origen sino del movimiento mismo de partir, del *minimun rationale* que es la tríada *Ser-Nada-Devenir*, es decir, que parte de lo Absoluto como mediación, bajo su forma todavía inmediata, la del devenir. Sin embargo, este origen es reflexión que se justifica ella misma en su propio desarrollo: "Lo que importa a la ciencia no es tanto que el conocimiento sea inmediación pura, sino el hecho de que su conjunto representa un circuito cerrado donde lo que es primero llega a ser último y viceversa."[21] Lo que es presupuesto, pero no puesto al comienzo, es que el ser sea al mismo tiempo su propio sentido, saber del ser. El ser es en sí el saber del ser. Su inteligibilidad es primero su nada, su desaparición pura y simple como ser sin fundamento, como sustrato que estaría allí sin ponerse. Es la negación misma de

[20] *Logique*, p. 52.
[21] *Logique*, I, p. 56 ss.

esta base fija que es el elemento del saber absoluto. Así, este saber no tiene base, sin embargo él es, y lo que lo mueve es esta contradicción interna, pero su ser es sólo presuposición de sí, su ser será solamente al final lo que él es en verdad, no es nada más que esta génesis absoluta (esta vida especulativa que el *Parménides* había comenzado a describir) que pone la totalidad de las determinaciones de lo Universal en el elemento del sentido, del *a priori*; de esta forma no sabe de nada más que de sí, y en sí sabe de todo ser, es una reflexión descentrada e infinita, está ahí antes de estar ahí, y ésta es su contradicción: la de su ser y de su reflexión que lo mueve sin hacerlo salir de sí (desarrollándose analítica y sintéticamente). Él se refleja, es decir que se pone, pero su ser es sólo esta reflexión interna, es decir que él se pone como presuponiéndose a sí mismo, y reflejándose retorna sobre sí). Su progreso es una involución, una justificación retrospectiva de su ser prospectivo. Este elemento, este éter de la reflexión inmediata, es el saber especulativo, la trasposición de todo lo *a posteriori* en lo *a priori* de una génesis absoluta de sí. Esta trasposición es la metafísica misma como Lógica, la vida especulativa que es la luz de todo ente particularizado en el espacio y en el tiempo. Hay dos formas de errar para el hombre, en tanto que el hombre es aquello por lo cual la verdad se ensucia: la primera es permanecer cerca de los objetos particulares, hipnotizado por ellos sin poderse elevar a lo universal que los trasciende, a ese medio abierto que sin embargo es lo único que hace posible la aprehensión de estos objetos; la segunda es evadirse, rechazar estas determinaciones y quedarse en este universal como en una intuición sin forma en la cual "todas las vacas son negras". Este Universal es, entonces, solamente la nada de todos los existentes. Pero es necesario pensar el Ser en la Nada, la determinación en lo Universal. La Lógica especulativa es este Universal concreto en el seno del cual todas las determinaciones se disuelven y se explicitan. Es a la vez el entendimiento intuitivo que Kant atribuía a Dios y el entendimiento discursivo que reservaba al hombre. Ella es el discurso dialéctico que tiene en él estos tres momentos.

"El elemento lógico tiene, en cuanto a la forma, tres aspectos: 1) el aspecto abstracto o aspecto del entendimiento;

2) el aspecto dialéctico o aspecto negativo de la razón; 3) el aspecto especulativo o aspecto positivo de la razón."[22] El primero es el de la determinación distinta, que el entendimiento capta y abstrae, él es una posición que se ignora como negación; el segundo es el del aniquilamiento de las determinaciones, él capta el primer momento como negación y nada más que como negación. Toda determinación es negación en sí, aparece sobre fondo de nada, y el escepticismo parecería ser el resultado de este segundo momento dialéctico si la oposición del ser y la nada, que es todavía una oposición del entendimiento, fuera permanente. Pero el Absoluto es mediación y "toda nada es nada de aquello de lo que ella resulta"; es por eso que el tercer momento revela la positividad de la dialéctica. Ella es la única afirmación absoluta, porque ella es la negación de la negación y capta el ser en la nada, lo particular en la Universalidad del saber absoluto.

Este elemento del saber absoluto no existe sin la naturaleza y el espíritu finito —porque la filosofía debe alienarse a sí misma—, sino que ella comprende su propia alienación. Al comprenderse a sí misma la filosofía comprende toda alteridad, pero la comprende en la relación de lo Universal que también existe en el espacio y en el tiempo como la Idea absoluta realizada. Volvemos a la dialéctica del Absoluto, como Logos, Naturaleza, Espíritu. Pero esta dialéctica también pertenece a la filosofía especulativa.

[22] *Encyclopédie*, parágrafo 79.

II. LA REFLEXIÓN Y LAS REFLEXIONES

> Te devuelvo puro a tu lugar primero. Mírate...

El Absoluto es reflexión, es decir, que el conocimiento filosófico es para Hegel tanto un conocimiento de sí como un conocimiento del ser. La filosofía del Yo de Fichte que, al menos bajo su primera forma, continúa siendo una filosofía de la reflexión, y la filosofía de la Naturaleza de Schelling, son en ciertos aspectos las presuposiciones históricas de la filosofía hegeliana. La visión esquemática de la historia, que clasifica los sistemas y habla de un idealismo subjetivo, objetivo y absoluto, aunque sea superficial e insuficiente, no es menos cómoda para comprender lo que Hegel entiende por conocimiento especulativo. Él mismo se refirió a este idealismo subjetivo y a este idealismo objetivo en el prefacio de la *Fenomenología* y en el capítulo sobre el *saber absoluto*, el último de esa obra.

La reflexión, como subjetividad, como movimiento del Yo, como algo que sólo quiere conocer su propia actividad, tratando siempre de desprenderla de sus productos, de liberar el acto que pone de lo que está puesto, es una actitud que Hegel rechaza en la medida en que ella desemboca siempre en el primado de una tesis que deja subsistir una antítesis irreductible. Este Idealismo afirma de derecho que no hay otra cosa que el Yo, que el *Yo es todo*; de hecho, aunque él desplace incesantemente sus límites, no puede ignorarlos, ellos son el obstáculo permanente que encuentra el Yo, y que éste

ve renacer sin cesar. Él no se pone más que oponiéndose, pero esta oposición es irreductible. "De ese modo este idealismo llega a ser un término de doble sentido, un equívoco tan contradictorio como el escepticismo; solamente que mientras el escepticismo se expresa negativamente, este idealismo se expresa de una manera positiva, pero él no puede reunir –no más que el escepticismo– sus pensamientos contradictorios: pensamiento de la pura conciencia como siendo toda realidad, y pensamiento del choque extranjero o de la sensación y de la representación sensible como siendo una realidad igual, pero él se debate entre uno y otro, y termina por caer en la mala infinitud, es decir, en la infinitud sensible."[1] El error de este Idealismo es el de retener la actividad del Yo, por temor de verla hundirse en el contenido, de perderse en su producto. Es por eso que él encuentra siempre lo *Otro* frente a lo *Mío*; de la naturaleza solamente conserva el conocimiento de la naturaleza, porque en este conocimiento el Yo se encuentra a sí mismo, vuelve sobre sí, pero en el fondo de esta naturaleza hay un residuo que escapa a este Yo reflexivo, un límite a su actividad de ponerse a sí mismo. "Cuando la razón es toda realidad en la significación de lo *Mío* abstracto, y cuando lo *Otro* es alguna cosa extraña, indiferente a este Mío, en este caso se pone, entonces, de parte de la razón a este saber de algo Otro que se presentaba ya como mención de esto, como percepción y como entendimiento que aprehende lo mentado y lo percibido."

"Este idealismo, nos dice Hegel, cae en esta contradicción porque él afirma como verdadero el concepto abstracto de la razón, es por eso que la realidad nace para él inmediatamente como algo que no es la realidad de la razón, mientras que la razón debería ser al mismo tiempo toda realidad."[2] Este concepto abstracto es el Yo que se retiene como Yo, que se identifica a sí mismo consigo mismo, sin contradecirse. Lo que caracteriza en efecto al Yo o al sí, es este movimiento de ponerse, de reflexionarse, de reencontrarse a sí mismo. Yo=Yo, tal es la fórmula que enuncia a la conciencia de sí, de la cual

[1] *Phénoménologie*, I, p. 202.
[2] *Ibid*, I, p. 203.

Hegel dirá que ella es "la tierra natal de la verdad". Pero bajo su forma abstracta, esta conciencia de sí debe hacer la prueba de su dependencia. Debe reconocer "la potencia universal y la esencia objetiva en su totalidad".[3] Al contrario, el idealismo objetivo, si se entiende por tal el de Schelling, supera al Yo abstracto y a la filosofía del conocimiento para descubrir, no que el *Yo es Todo*, sino que *Todo es Yo*; es decir que la naturaleza también existe, que el Yo está ahí presente inmediatamente. Schelling equilibra la filosofía del Yo con una filosofía de la naturaleza y llega a una filosofía de lo Absoluto en el que el saber y la naturaleza, el pensamiento y el ser, se trascienden como en la sustancia de Spinoza.

Hegel rehúsa tanto esta filosofía de lo Absoluto como la filosofía del Yo. "El Yo no tiene que retenerse fijamente en la forma de la conciencia de sí con respecto a la forma de la sustancialidad y de la objetividad, como si sintiera angustia ante su alienación; la fuerza del espíritu consiste más bien en que éste conserve la igualdad consigo mismo en su alienación y, como lo que es en sí y para sí, ponga no sólo al ser-para-sí como momento, sino también al ser-en-sí. El Yo tampoco es un *tertium quid* que rechace las diferencias en el abismo de lo Absoluto y en este abismo enuncie la igualdad de ellas, sino que el saber consiste más bien en esta inactividad aparente que solamente considera cómo se mueve en sí mismo y retorna a su unidad lo que es diferente."[4] El conocimiento especulativo es conciencia de sí, pero es conciencia de sí universal del ser, y el ser no es un Absoluto que está más allá de toda reflexión, él mismo es lo que se reflexiona, lo que se piensa. *El ser y el sí son idénticos, y su identidad es dialéctica*, cosa que excluye el primado de una tesis, la subordinación de una antítesis, y lo que haría de una síntesis un esfuerzo indefinido para alcanzar la tesis. El *Absoluto es sujeto*, su identidad consigo mismo, su reflexión, es al mismo tiempo su contradicción. El sí se encuentra a sí mismo en toda realidad, *Todo es Yo*, pero él se encuentra allí, se encuentra allí como un contenido extranjero, como alienación de sí, e inversa-

[3] *Phénoménologie*, I, p. 166.
[4] *Ibid*, II, p. 309.

mente este contenido se ilumina, se reflexiona como un sí. En este universo que se ilumina como conocimiento especulativo, que se reflexiona, está el interés supremo de la filosofía, pero esta reflexión no es exterior, ella no reflexiona sobre un Absoluto que preexistiría a su reflexión, no es la operación de un Yo que se distinguiría de aquello sobre lo que reflexiona. Si lo Absoluto es reflexión, la reflexión misma es absoluta, no una operación subjetiva que estaría yuxtapuesta al ser, y el sí de la reflexión no es ya el sí humano que se toma en consideración en una antropología o en una fenomenología. La reflexión de la conciencia de sí en la *Fenomenología del espíritu* es todavía una reflexión humana; permite al Yo verse a sí mismo en otro Yo, descubrirse tanto en la vida que es su ser mismo, y que sin embargo no depende de él, como en la potencia social realizada como poder o como riqueza. Pero esta reflexión no es la reflexión del Absoluto, el saber especulativo como tal. El sí debe descentrarse de lo pura y únicamente humano para llegar a ser el sí del Ser. En la fórmula que pone al Ser: "El Ser es el Ser", está ya incluido que el Ser es el sí, puesto que él se pone, se desdobla y se refiere a sí. El sí, como él mismo y lo mismo ('αυτοζ en su doble sentido, la ipseidad), es esta identidad concreta. Decir que lo Absoluto es sujeto no quiere decir (a pesar de ciertas interpretaciones poshegelianas) que lo Absoluto es el hombre, sino que el hombre es el ser-ahí natural, en quien la contradicción no resuelta de la naturaleza (la del ser a la vez Logos y no Logos) se explicita y se supera. El hombre es la morada del Logos, del ser que se refleja y se piensa. El hombre, en tanto que hombre, se refleja también como hombre, y la humanidad de la *Fenomenología* engendra, a través de un itinerario antropológico, a la conciencia de sí universal, que es esa morada; pero la reflexión a que llega es la reflexión misma de lo Absoluto, el cual como ser se funda en su propio Logos. Que este fundamento de lo que es se manifieste como un resultado que se presupone a sí mismo en lo que es; esto, como lo hemos mostrado, es el carácter del saber absoluto, y de lo Absoluto como mediación infinita. El conocimiento especulativo reencuentra esta paradoja en las relaciones que establece entre el conocimiento de la naturaleza y del espíritu y el Logos. No

se puede hablar del lugar de la Lógica especulativa en el sistema sin caer en contradicción; porque en un sentido esta Lógica es todo, es el ser de todo lo que es; en otro sentido es una parte del sistema que se prolonga en una filosofía de la naturaleza y del espíritu. Pero esta contradicción obedece al hecho de que el Logos es necesariamente más que él, es él mismo y su otro en una unidad; puede considerársele, en tanto parte, como el imperio de las sombras; después, al regresar a él como totalidad, se puede ver allí la única luz que permite comprender a la naturaleza y al espíritu finito, conteniéndolos en sí.

En la *Eneada V*, Plotino examina la tesis de Aristóteles (*Metafísica 9*): "O bien la inteligencia (λουζ) se piensa a ella misma, o bien a una cosa diferente, y si piensa una cosa diferente de ella, o bien esta cosa es siempre la misma, o bien varía (ella es múltiple y cambiante)." Aristóteles elige el primer término de la alternativa, abandonando a su destino esta cosa que varía y que es para él el mundo —un pensamiento que no se piensa suspendido de un pensamiento que se piensa.

No ocurre lo mismo con Plotino. La inteligencia, que piensa los inteligibles, se piensa a sí misma. Es la inteligencia lo que se piensa en todo pensamiento; sin embargo los escépticos habían formulado una objeción que creían decisiva contra este conocimiento de sí, y a la cual Plotino todavía responde en la *Eneada V, 3.* Sextus Empiricus enuncia la objeción en estos términos: "Si la inteligencia se percibe a sí misma, o bien es toda ella la que percibe, o bien se percibe por alguna parte de ella misma. Ahora bien, el primer caso es imposible, porque si es toda ella la que percibe, será toda entera percepción y percipiente, y si ella es toda entera percipiente no habrá más nada que sea percibido. Tampoco la inteligencia puede usar una parte de ella misma para percibirse, porque, ¿cómo esta parte se percibirá a sí misma? ¿Es esta parte entera la que percibe? Uno pregunta entonces cómo se percibirá esta parte a sí misma, y así hasta el infinito." Esta aporía esclarece la contradicción de un pensamiento que se piensa a sí mismo; en efecto, él no conoce nunca nada más que a lo Otro, por su estructura intencional, y cuando reflexiona sobre sí, no puede nunca conocerse nada más que como otro o *seguir*

siendo formal. A esta objeción Plotino responde, como más tarde Bergson, hablando de una *torsión* del alma, que se eleva al λουζ y de ahí a Un inefable trascendente. Pero Hegel, al contrario, acepta la contradicción, hace de ella un momento del pensamiento, el cual se contradice para identificarse. *Conocerse es contradecirse*, puesto que es al mismo tiempo alienarse, dirigirse sobre el Otro y reflejarse en él, o más exactamente, en él reflejarse en sí. Igualmente, este Otro se revela en esta identidad concreta como siendo él mismo el sí. El sí es tanto el sí del contenido como el sí del pensamiento.

La observación empírica del mundo es mejor que el idealismo formal, que no va más allá del Yo en su aridez: "La conciencia *observa*, es decir, que la razón quiere encontrarse y poseerse como objeto en el elemento del ser, como modo efectivamente real que tiene una presencia sensible. La conciencia de esta observación es del parecer y dice a las claras que no quiere hacer la experiencia de sí misma, sino al contrario, hacer la experiencia de la esencia de las cosas, como cosas."[5] Esta actitud empírica ignora la identidad del sí reflexivo y del ser, ella se guía solamente por lo que Hegel llama el *instinto de la razón*. Pero la razón que se conoce a sí misma no es el puro Yo abstracto, es el pensamiento del ser que se contradice para pensarse a sí mismo y que, al pensarse, piensa todas las determinaciones en su universalidad. Esta razón que se piensa y se contradice es el Logos: "Si esta conciencia (la de la observación) es de este parecer y lo dice, esto se debe a que, aunque sea razón, ella no tiene sin embargo a la razón como tal por objeto. Si esta conciencia tuviera el saber de la razón, como constituyendo por igual la esencia de las cosas y de sí mismo, y si ella supiera que la razón en su figura auténtica sólo puede tener una presencia en la conciencia, entonces ella descendería a las profundidades mismas de su ser, y buscaría la razón en ella más bien que en las cosas. Pero sólo este saber universal —el Logos— podría a su vez iluminar a una filosofía de la naturaleza y del espíritu: "Si ella hubiera encontrado allí la razón, esta razón sería aún traída una vez más desde estas profundidades hacia la realidad efec-

[5] *Phénoménologie*, I, p. 205.

tiva, para intuir en ella su propia expresión sensible, pero tomaría enseguida a esta expresión sensible esencialmente como concepto."[6]

El conocimiento especulativo sólo puede ser a la vez conocimiento del ser y conocimiento de sí porque *conocerse es contradecirse*, porque estos dos momentos, la verdad y la reflexión, el ser y el sí, que separamos ordinariamente para atribuir uno al objeto y el otro al sujeto, son *idénticos*. La dialéctica del Absoluto es la identidad de ellos en su contradicción. Implica la síntesis de la actitud dogmática o ingenuamente empírica y de la actitud crítica, tal como Kant la presenta en su filosofía trascendental. La *intencionalidad* de la conciencia que se dirige al ser preexistente, y confina a la reflexión en su subjetividad, y la *reflexión trascendental* que refleja el sí del conocimiento, confinando al ser en la cosa en sí, deben confundirse en el *conocimiento especulativo* que es conocimiento de sí en el contenido, conocimiento del contenido como sí. Por este conocimiento la torsión del alma, que al mirar el ser se mira a sí misma e inversamente, se expresa por una nueva lógica (una torsión lógica) que admite una identidad que es contradicción, una contradicción que es identidad. Este conocimiento especulativo no resulta mecánicamente de una síntesis de los dos precedentes; él es la *espontaneidad a priori* que ellos suponen, que uno descubre en ellos sobre este fundamento. Esta espontaneidad *a priori* es la del Absoluto que se pone a sí mismo y se ilumina con su propia luz. La conciencia de sí universal es así "la tierra natal de la verdad".

1. La reflexión empírica y el dogmatismo del ser

El conocimiento natural percibe u observa lo que es, la observación supera la percepción porque recolecta lo sensible y busca las determinaciones permamentes; pero él no reflexionaría nunca sobre sí mismo si no se encontrara frente al escándalo de la ilusión y del error. Él aprehende los objetos del mundo haciendo abstracción, en su aprehensión del ser, de la

[6] *Ibid*, I, p. 205.

posición como tal. Esta posición es sin embargo la forma de la verdad, que se distinguirá del contenido puesto, porque este contenido es el ser multiforme, es determinado y variado, mientras que la posición o la afirmación es universal; el conocimiento natural o empírico, describiendo las cosas, analizándolas, enunciando las diversas conexiones de ellas, debe siempre preservar la igualdad de su objeto consigo mismo. Pero esa diversidad, que exige una comparación para establecer relaciones, es fuente de ilusión y de error. En efecto, incluye en ella, en tanto diversidad, al ser-otro o la negación. Pero el conocimiento empírico no quiere conocer más que la positividad de su objeto; atribuirá pues la ilusión y el error a sí mismo, a una subjetividad empírica de la que no sabe qué lugar ocupa en la economía de su mundo. El ser del mundo está ya ahí antes de que yo lo ponga y este estar –ya– ahí es su inmediación. "Debo solamente tomar el objeto y comportarme como pura aprehensión."[7] Si el error se presenta, es decir, si una desigualdad, una contradicción aparece en las relaciones establecidas entre los elementos diversos de la experiencia, esta contradicción es sólo asunto mío y debo remitirla a una subjetividad inesencial, como una historia que no concierne al objeto mismo. Así este conocimiento empírico es llevado a reflexionar sobre sí y a descubrir que ya sin saberlo reflexionaba sobre sí en su aprehensión de los objetos. En efecto ya reflexionaba sobre sí porque se equivocaba, es decir, mezclaba su reflexión con su aprehensión del ser. El palo no puede ser quebrado y derecho a la vez; es quebrado para mí, y derecho en sí. El error viene de mi punto de vista, de mi situación particular, que resulta de mi compromiso particular en el mundo; se trata aquí de una subjetividad empírica que es necesario poder sustraer y explicar a su vez objetivamente. Sin duda, esta explicación es posible, pero ella me revela la posibilidad del ser-otro, de una relación contradictoria entre los elementos diversos que yo aprehendo. Es por eso que este descubrimiento de una reflexión ignorante de sí me conduce a una reflexión que desprende la posición universal del ser, la tesis dogmática, y la opone al contenido multiforme

[7] *Phénoménologie*, I, p. 97.

en el cual el error es posible. Esta reflexión consciente es propiamente la reflexión formal, ella *contradice la contradicción* y pone así en evidencia la posición de una verdad, de un ser que debe permanecer igual a sí mismo cuando la subjetividad percipiente y observante toma sobre sí la contradicción. Así aparece esta ley de no-contradicción que, como una interdicción absoluta, rige todo el conocimiento empírico. Lo falso es lo contradictorio, y el lugar del error es el Yo subjetivo, empírico y formal a la vez; empírico por su situación particular que lo hace reflejar falsamente el ser, formal por esta reflexión segunda que excluye la contradicción y eleva a la clara conciencia la tesis dogmática de la igualdad consigo mismo del Ser que estaba ya ahí en la aprehensión inmediata. "El criterio de la verdad es pues la igualdad consigo mismo del objeto, y el comportamiento del percipiente es el acto de referir los diversos momentos de su aprehensión unos a otros. Si, no obstante, en esta comparación se produce una desigualdad, no es eso una no-verdad del objeto, porque él es él, el igual a sí mismo, sino solamente una no-verdad de la actividad percipiente." Habiéndose producido esta desigualdad, "la conciencia ha determinado cómo estaba constituido esencialmente su acto de percibir; este percibir no es una pura y simple aprehensión, sino que en su aprehensión es al mismo tiempo reflexión de la conciencia de sí misma, fuera de lo verdadero. Este retorno a la conciencia a sí misma que, habiéndose mostrado esencial a la percepción, se mezcla inmediatamente a la pura aprehensión, altera lo verdadero. Al mismo tiempo, la conciencia conoce este lado como siendo el suyo y, al tomarlo sobre sí, mantendrá puramente al objeto en su verdad".[8] Sin embargo el descubrimiento del error, de la ilusión, las decepciones del empirismo que se fía del contenido ofrecido inmediatamente, conducen a la conciencia a una suerte de crítica, pero de crítica formal, al margen de su aprehensión de lo real. Ella es juez de lo que es; es medida, pero no se percibe como tal, más bien se ve a sí misma como la no-verdad, "sabe ya que la no-verdad que se presenta en su

[8] *Phénoménologie*, I, p. 99.

percepción cae en ella. Sin embargo, por medio de este conocimiento la conciencia es capaz de suprimir esta no-verdad, ella distingue su aprehensión de lo verdadero de la no-verdad de su percepción, corrige a ésta y, en tanto que ella misma asume esta función de rectificación, la verdad, como verdad de la percepción, cae sin más en ella".[9] Pero así ella se conoce más como el lugar del error que como el lugar de la verdad, ella rectifica, corrige, a fin de mantener al objeto –y a la totalidad de los objetos del mundo– en la igualdad consigo mismo atribuyéndose sólo la desigualdad; pero esta igualdad consigo mismo es para ella forma sin contenido.

La conciencia va así de la presuposición ingenua, antepredicativa de los existentes, a la posición dogmática del ser, pasando por el empirismo de las ciencias particulares. Su reflexión sólo puede ser formal, es la reflexión de la posición como posición universal que excluye la contradicción, y contradiciendo esta contradicción, pone la identidad, o al menos conserva la alteridad al someterse al contenido evitando al mismo tiempo la contradicción.

En el empirismo, como en el dogmatismo del ser, el contenido o el ser son esencialmente positivos; el juicio negativo es un juicio subjetivo que aparta un error; no dice lo que es la cosa misma, solamente anticipa lo que se podría decir de ella: "El agua no bulle a 50 grados bajo 76 de presión." No aprendo nada en esta forma. Sólo el juicio afirmativo es la forma de la verdad, él dice de la cosa lo que ella es. La contradicción y la negación pertenecen a una subjetividad que es nada, que está al margen del ser. La contradicción atribuida al objeto sería una desigualdad, una negación en él mismo. El agua es caliente; enunciar también que es fría sería atribuir al objeto, que no puede ser más que lo que él es, una desigualdad consigo mismo, una diferencia de sí a sí que está excluida de su posición absoluta. En esta contradicción, el pensamiento empírico únicamente se capta a sí mismo como subjetividad, y no al objeto. Él se vuelve dialéctico, se confronta consigo mismo, en lugar de poner reflexiona. Cuando se contradice cesa

[9] *Phénoménologie*, I, p. 99.

de ser conocimiento del contenido y llega a ser solamente formal, se refuta a sí mismo, es sin contenido, nada desde el punto de vista empírico y por consiguiente sin verdad. Puede jugar con sus contradicciones, llega a ser entonces un escepticismo formal que sustituye al dogmatismo empírico. La regla de este conocimiento empírico es no contradecirse en su objeto y, como esta regla es solamente negativa, ha de buscar la verdad en el contenido únicamente considerado como positivo. Pero decir que A es B ya es contradecirse, porque es salir de A para afirmar otra cosa; es decir que él es no-A y no solamente A; o bien es decir que para nosotros hay una historia del conocimiento, pero que en sí no hay nada más que el ser idéntico a sí mismo, *praedicatum inest subjecto*, o bien aún, que no queda más que encerrarse como los megáricos en esencias incomunicables. Hay una diversidad, pero esta diversidad es sin relación mutua.

El empirismo ingenuo, que reflexiona después del descubrimiento del error y de la ilusión, cae en el formalismo; en efecto no conoce otra reflexión que la reflexión formal, ni otro criterio positivo que el contenido que se le ofrece a él. Este formalismo podría conducirlo a una identidad vacía, pero él se contenta en general con escapar de la contradicción y buscar su verdad en el contenido. El encuentro de la contradicción es para él signo de error y subjetividad, y no puede ser de otra manera porque no se conoce a sí mismo en este contenido; no se refleja en el contenido y el contenido no se refleja en él. El conocimiento empírico, en tanto dogmatismo del Ser o de los seres incomunicables, opone la posición del contenido a la subjetividad del Yo; es por eso que oscila siempre entre un contenido informe y una reflexión formal. Sin embargo, las ciencias empíricas que enuncian juicios sintéticos, que se elevan a un entendimiento de la naturaleza, necesitan ser esclarecidas por una reflexión que ponga de manifiesto la inmanencia de la forma del entendimiento en el contenido, y que de esta manera descubra el carácter ya no solamente formal de esta forma, sino también trascendental. El pensamiento empírico debe hacerse pensamiento auténticamente crítico, la reflexión formal debe llegar a ser reflexión trascendental.

2. *La reflexión trascendental y el pensamiento empírico*

El pensamiento empírico es ingenuamente dogmático. Para él, el contenido es siempre un *contenido extraño* al pensamiento que lo aprehende, es solamente contenido positivo. Cuando bajo el choque del error este pensamiento vuelve reflexivamente sobre sí, se critica a sí mismo, no es más que un pensamiento *formal* que sólo puede apartar la contradicción de su objeto. El contradecirse pertenece sólo al sujeto, a su dialéctica ilusoria, extraña a todo contenido. La oposición de lo formal, como solamente formal, al contenido, como solamente contenido, es algo característico de este pensamiento.

Pero la crítica kantiana —la filosofía trascendental— supera esta reflexión solamente formal. La reflexión trascendental es una reflexión en el contenido, se opone a la reflexión formal "que hace abstracción de todo contenido del conocimiento"; determina este contenido según las categorías del entendimiento. En la experiencia capta la identidad relativa de la forma y del contenido, del *a priori* y del *a posteriori*. En opinión de Kant, la triplicidad de las categorías debe tener una significación trascendental, mientras que el pensamiento formal sólo conoce el sí o el no. Lo inmediato determinable de la sensibilidad aparece determinado por los conceptos puros del entendimiento. El objeto nos parece ya constituido, el conocimiento empírico cree encontrarlo, pero la reflexión trascendental remonta hasta la fuente de esta constitución (y no podría tratarse para Kant de una fuente psicológica). La reflexión *sobre* el contenido de la experiencia se presupone, pues, a sí misma en lo que Kant llama el Fenómeno. Este fenómeno no es apariencia, sino que él se inserta de derecho en una totalidad coherente, de ahí que obtenga un valor objetivo. La *experiencia*, que supera las percepciones singulares y las sitúa en un contexto único, tiene su fundamento en esta reflexión trascendental. Este contexto es la naturaleza que, al término de la analítica de los principios, se define como "el encadenamiento de los fenómenos ligados, en cuanto a su existencia, por reglas necesarias, es decir, por leyes. Son pues ciertas leyes, y leyes *a priori*, las que hacen posible en primer lugar una naturaleza; las leyes empíricas sólo pueden tener

lugar y ser encontradas por medio de la experiencia, pero conforme a estas leyes originarias, sin las cuales la experiencia sería imposible". El principio de todos los juicios sintéticos *a priori* identifica las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Es pues el propio entendimiento el que se *reconoce* en la naturaleza, esta naturaleza realiza y a la vez restringe al entendimiento trascendental. Lo trascendental es tanto una subjetividad empírica, solamente humana, como una esencia objetiva; expresa, como posibilidad o fundamento de la experiencia, la logicidad del Ser; está más allá de las nociones de sujeto y objeto, enuncia la *identidad originaria* de ellos que *aparece* en el juicio de experiencia. "¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Este problema no expresa nada más que la idea de que en el juicio sintético, sujeto y predicado —aquél, el particular, éste, el universal; aquél, bajo la forma del Ser, éste bajo la forma del pensamiento— son términos heterogéneos que al mismo tiempo son *a priori*, absolutamente idénticos." Esta identidad, que sólo la imaginación trascendental desarrolla verdaderamente, es para Hegel, cuando interpreta a Kant, la unidad originariamente sintética, bien diferente del Yo abstracto. "Kant distingue la abstracción del Yo o identidad del entendimiento del Yo verdadero como identidad absoluta." "No se puede comprender nada del conjunto de la deducción trascendental, tanto la de las formas de la intuición como la de la categoría en general, si no se distingue el Yo que es la actividad representativa, y el sujeto, del que Kant dice que se limita a acompañar a todas las representaciones, eso que él llama la facultad de la unidad sintética originaria de la apercepción, y si no se reconoce como siendo el único En-Sí a esta imaginación concebida, no como el intermediario que se intercala después entre un sujeto absoluto existente y un mundo absoluto existente, sino como el ser que es primero y originario y a partir del cual entonces el Yo subjetivo tanto como el mundo objetivo se separan en una apariencia y en un producto que son necesariamente dobles."[10]

[10] *Glauben und Wissen, Kant.* (Los textos citados son tomados del estudio de Hegel sobre Kant, *Erste Druckschriften*, ed. Lasson, pp. 236 a 262.)

Hegel repiensa a Kant a su manera, él sospecha "que la razón es más profunda que el Yo abstracto", pero prolonga el pensamiento crítico en una dirección que es indicada por el propio Kant.

No por ello menos la filosofía kantiana será una filosofía solamente crítica, una filosofía de la *reflexión exterior*, menos exterior que la reflexión empírica que no encuentra nada más que el Yo abstracto y su identidad vacía. Ella termina por rebajar lo trascendental a lo antropológico por no haber osado elevarlo hasta lo especulativo. La identidad a la cual ella llega es una identidad relativa, la que transparece en el juicio de la experiencia, no una identidad absoluta que es presupuesta solamente en la deducción trascendental y rechazada en la dialéctica trascendental. La idea, la totalidad de lo condicionante y de lo condicionado, no pudiendo ser pensada sin contradicción como un objeto, es solamente un ideal condenado a la irrealidad. La contradicción de esta totalidad pensada como objeto, bajo la forma del alma sustancial, del mundo o de Dios, es una contradicción subjetiva que deja completamente fuera de ella a la cosa en sí. Por más que Kant hable de una ilusión natural, bien diferente de las ilusiones dialécticas ordinarias, no menos por ello lo trascendental dejará de replegarse en una subjetividad insuperable. Su idealismo recae en el idealismo formal y psicológico. Sin embargo, Kant había "sembrado el germen de lo especulativo en esta triplicidad, por el solo hecho de que en ella se encuentra al mismo tiempo el juicio originario o la dualidad, en consecuencia, la posibilidad del *a posteriori* mismo, y que de este modo, el *a posteriori* deja de ser absolutamente opuesto al *a priori*, y que por este mismo medio también el *a priori* deja de ser una identidad formal. En cuanto a la idea más pura de un entendimiento que es al mismo tiempo *a posteriori*, la idea del medio absoluto de un entendimiento intuitivo. . . sobre esto volveremos después".[11] La reflexión crítica de Kant que se anunciaba, por la dimensión de lo trascendental, como la reflexión absoluta del Ser, termina por una reflexión

[11] *Glauben und Wissen: Kant.*

tan subjetiva como la de Locke. El saber de sí es formal porque no es un saber del Ser.

Esto es así porque, según Hegel, Kant se comporta ingenuamente con respecto a su propia crítica; no reflexiona sobre su reflexión, no ve que su crítica es al mismo tiempo posición, no percibe en ella la nueva metafísica como Lógica; separa, en consecuencia, a su reflexión (trascendental, pero subjetivamente trascendental) de la metafísica; mantiene la cosa en sí, pero más allá del saber, y el saber se repliega en la subjetividad. Sólo que él encuentra una dificultad peculiar a su propia reflexión, dificultad que la reflexión empírica y formal no conoce. Esta última es extranjera a todo contenido, pero la reflexión trascendental funda la experiencia, constituye el contenido que la presupone. Ella no es solamente analítica (saber abstracto de sí), sino también sintética (saber del ser), no solamente formal sino también trascendental. La identidad sobre la cual reflexiona (identidad que es la reflexión misma como identidad concreta) no es más la identidad analítica, sino la identidad trascendental, la identidad del sí universal (del pensamiento) y de la experiencia. La reflexión trascendental es pues una reflexión en el contenido, es por eso que ella es indivisiblemente un "conocerse" y un "contradecirse". Puesto que funda la experiencia, la reflexión trascendental es un conocimiento de sí en el contenido, una subjetividad en el corazón de la objetividad. Inversamente, las contradicciones de esta reflexión, en tanto que reflexión trascendental, son un conocimiento del ser tanto como un conocimiento de sí. En otros términos, si la reflexión empírica cuando se contradice es sólo formal, no dice nada; en cambio la reflexión kantiana cuando se contradice, dice lo Absoluto. Esta reflexión sería entonces analítica y sintética a la vez. Lo analítico trascendental, que es un reconocerse del entendimiento en la experiencia, sería al mismo tiempo una dialéctica trascendental, un contradecirse. En efecto, estas categorías, llegando a ser categorías del Ser y no de una experiencia humana, manifestarían su propia limitación en la particular posición de sí que las constituye y se contradecirían en esta posición misma. La dialéctica estaría en el corazón de lo analítico como movimiento y devenir de las categorías, y la

dialéctica, que es la sede de las antinomias, sería a su vez una analítica, un conocimiento de lo Absoluto tanto como un conocimiento de sí.

Puesto que Kant no reflexiona sobre su propia reflexión, vuelve a la posición ingenuamente dogmática, a la oposición de la cosa en sí y de la subjetividad. La reflexión trascendental es incluso rebajada al rango de reflexión antropológica. Este conocimiento de sí en el contenido puesto, que es el principio de la reflexión trascendental, no es más que un conocimiento humano de la experiencia. El propio Kant ha insistido sobre la ambigüedad de esta experiencia constituida que aparece al término de la analítica de los principios. Esta experiencia es en efecto *nuestra* experiencia, puesto que las formas de la sensibilidad son formas humanas que hubieran podido ser otras y puesto que el contenido empírico es sentido *hic et nunc.* Por cierto que las categorías superan al hombre; el sistema especulativo de ellas, sistema al cual alude Kant, define un entendimiento trascendental que concierne a un objeto, en tanto unidad de un diverso, pero de hecho ellas no encuentran su uso legítimo fuera del marco y de la materia de la sensibilidad. Por eso mismo, lo que se llama experiencia ofrece esta ambigüedad de ser, a la vez, una experiencia humana y una experiencia condicionada por un entendimiento suprahumano. A su vez, este entendimiento, incluso en su uso trascendental, es todavía un entendimiento finito, porque las categorías son solamente las condiciones de unificación de un diverso que ellas no crean. Sin embargo podemos pensar en un entendimiento que no es el nuestro y para el cual lo determinante y lo determinado, lo uno y lo múltiple, ya no estarían separados.

Así la experiencia nos da una cierta verdad, pero no la verdad absoluta (¿qué significa entonces verdad?); nuestro entendimiento discursivo se conoce en la naturaleza, de la que él es el fundamento, pero esta naturaleza presenta también un carácter inmediato que no es plenamente determinado por el pensamiento. No podemos no pensar en la totalidad de lo condicionante y de lo condicionado en la idea, que difiere de la categoría precisamente en que ella no es solamente condición relativa a lo que es diferente de ella, sino

totalidad absoluta, incondicionada; pero esta idea, puesta como objeto, se muestra contradictoria, y la contradicción, para Kant, sólo pertenece a nuestra objetividad. La reflexión especulativa verá, al contrario, en esta contradicción, una contradicción que pertenece tanto al objeto como al sujeto, una dialéctica que es la dialéctica misma del Ser. Hegel insiste sobre las dificultades propias de esta crítica trascendental. Según él, Kant bautizó al entendimiento con la razón en la deducción trascendental de las categorías, que expresa la unidad originaria, el en-sí de los dos términos, sensibilidad y entendimiento, pero él trató la razón con el entendimiento en la dialéctica trascendental. Hay pues una interpretación del kantismo —a la que Kant da pábulo— que rebaja enteramente lo trascendental a lo antropológico. He aquí cómo Hegel la resume: "Lo diverso de la sensibilidad, la conciencia empírica como intuición y sensación, son en ellos mismos algo no ligado, el mundo es una realidad que se deshace, que debe, al solo favor de la conciencia de sí de los hombres dotados de entendimiento, encadenamiento objetivo y estabilidad, sustancialidad, pluralidad y hasta realidad y posibilidad; es decir, una determinación objetiva que el hombre percibe y proyecta sobre las cosas." El punto esencial a observar es esta reducción de lo trascendental a lo humano, pero, ¿cómo comprender esto de otro modo si quien se refleja no es el ser?

Kant se felicita por no haber sobrepasado el uso empírico y por no haberse dejado arrastrar por los *sueños de un visionario*. ¿La idea de una reflexión absoluta del Ser mismo a través del saber humano, acaso no representa el orgullo metafísico que debe ceder el lugar a la humildad crítica? Pero según Hegel la reflexión trascendental presupone la noción del saber absoluto; ésta es inevitable desde que uno se compromete en esa reflexión. El pensamiento especulativo que reúne estos dos momento, el "conocerse" y el "contradecirse", es un pensamiento del contenido como el pensamiento empírico, y un pensamiento trascendental como el pensamiento crítico. Trasciende la reflexión que no sería nada más que una reflexión humana sobre la experiencia y su constitución; capta el contenido mismo como reflexión; es el ser que se conoce por el hombre y no el hombre que reflexiona sobre

el Ser. Esta reflexión especulativa —o reflexión absoluta— sustituye a la antigua metafísica dogmática. La antropología es superada, y sin embargo la esencia no es erigida como segundo mundo que explica y funda al primero. Lo que se refleja no es sino lo inmediato, y esta identidad de la reflexión y de lo inmediato es el *conocimiento filosófico mismo.*

Hegel consideró la reflexión subjetiva como un caso particular de la reflexión en general. Quiso superar la significación puramente psicológica del término "reflexión". En la *Fenomenología,* la reflexión aparece primero como reflexión subjetiva; pero ella se muestra luego como reflexión en la cosa misma, como reflexión interna: "Lo que ahora se ofrece es la experiencia de que la cosa se presenta de un modo determinado a la conciencia que la aprehende, pero al mismo tiempo está fuera de este modo determinado de presentación y se refleja en sí: se puede decir todavía que hay en ella misma dos verdades opuestas."[12] Sin embargo estas dos reflexiones, subjetiva y objetiva, son para Hegel una sola reflexión: "para nosotros el devenir de este objeto mediante el movimiento de la conciencia es de tal naturaleza que la misma conciencia está implicada en este devenir, y que la reflexión es la misma de los dos lados, o es una sola reflexión".[13] En la Lógica, por último, Hegel considera a la reflexión como la reflexión propia del Ser. Esto aparece porque se niega a sí mismo como inmediato; la apariencia es el Ser negado, la esencia. Esta reflexión del Ser en la esencia corresponde a la reflexión, en el sentido psicológico del término, y encontramos en esta reflexión lógica las diversas significaciones que Hegel da a la reflexión de la conciencia como reflexión externa o interna. Quizá la distinción que Hegel hace entre la conciencia de sí y la vida en la *Fenomenología* todavía puede aclarar esta significación de la reflexión. La vida es la misma cosa que la conciencia de sí, pero ella es en sí lo que la conciencia de sí es para sí. Como lo ha visto Kant en la *Crítica del juicio*, la vida es ya reflexión en sí, puesto que ella es retorno perpetuo sobre sí, es el movimiento que actualiza al final lo que él es al

[12] *Phénoménologie*, I, p. 102.
[13] *Ibid*, I, p. 110.

comienzo, es finalidad inmanente. La conciencia de sí es la verdad de esta vida: "Esta unidad universal, la de la vida, es el género simple que, en el movimiento de la vida, no existe todavía para sí como este simple; pero en este resultado la vida remite a algo diferente de lo que ella es, remite precisamente a la conciencia para la cual ella es como esta unidad, o como género."[14] Esta vida, en la conciencia de sí humana, se sabe a sí misma y se opone a sí misma. La vida aparece como lo inmediato que presupone a su Esencia, la conciencia de sí; ésta aparece como la reflexión que pone a la vida. La una remite a la otra y la conciencia de sí se encuentra en la vida; el momento de este encontrarse es la *inmediación*. La reflexión de la conciencia de sí sobre la vida es pues la reflexión misma de la vida en la conciencia de sí; pero para comprender que no hay nada más "que una reflexión" es necesario pasar de esta reflexión "sobre", que es exterior, a la reflexión interna, que se expresa en la lógica de la Esencia.

La filosofía crítica de Kant, a pesar del avance que ella representa sobre la reflexión formal, sigue siendo sin embargo una reflexión "sobre", o una reflexión ya interna que no obstante se ignora como tal. Parte de un inmediato sensible en la *Estética* trascendental, luego muestra la conformidad de esta sensibilidad con las condiciones trascendentales de la reflexión en la *Analítica*. Sin embargo, aunque este inmediato llega a ser entonces el Fenómeno auténtico, aunque él esté fundado en la esencialidad de las categorías, no por ello conserva menos una irreductibilidad; hay todavía en él una posición no resuelta del ser, algo ajeno a la reflexión que debe partir de él para fundarlo. Kant no comprende esta apariencia como tal, en tanto que estructura misma de la reflexión. En su Lógica de la Esencia, Hegel muestra que el que aparece, reflexiona y se funda es el ser mismo, como si la apariencia remitiera a un otro diferente de ella. Pero este otro es el movimiento mismo de aparecer, de desdoblarse. "El movimiento de la reflexión es pues el choque y el contrachoque absoluto en sí mismo, porque la presuposición del retorno a sí (lo que sirve de punto de partida a la esencia y que es solamente

[14] *Ibid*, I, p. 152.

como el retorno mismo) está únicamente en este retorno. La superación de lo inmediato por el que la reflexión comienza es a la vez una superación y un retorno a este inmediato. A medida que progresa, el movimiento vuelve a su punto de partida y es así solamente que es movimiento autónomo, movimiento que comienza y termina por sí mismo, en tanto que la reflexión que pone es la que presupone, y que la reflexión que presupone es al mismo tiempo la que pone."[15] Pero la reflexión kantiana sigue siendo extraña a este movimiento del ser; la reflexión a la cual Kant asigna por misión la búsqueda de lo universal, al que debe estar subordinado un particular dado, es evidentemente la reflexión exterior, que sólo se refiere a un inmediato y a algo dado; pero ella implica también el concepto de la reflexión absoluta, porque lo universal, la regla, el principio o la ley a la que se acerca a medida que llega a ser más determinada, vale como la esencia de lo inmediato que sirve de comienzo y que es por esta razón un no-ente, mientras que, gracias al retorno a partir de esta esencia, retorno gracias al cual la reflexión se determina, lo inmediato se encuentra puesto según su ser verdadero, de manera que es permitido decir que lo que le es conferido por la reflexión y las determinaciones que emanan de ella, lejos de ser exterior a este inmediato, constituye su ser propiamente dicho."[16]

El pensamiento especulativo comprende la reflexión como reflexión absoluta del ser; comprende la ilusión de la que es víctima la reflexión exterior, la cual, puesto que parte del contenido inmediato, no ve que se presupone a sí misma, ni que el contenido se refleja en lo que funda. Este pensamiento especulativo reúne pues al pensamiento positivo del empirismo, ése que parte del contenido anterior a toda reflexión y lo distingue de la forma, y al pensamiento crítico que no es solamente un pensamiento subjetivo, sino también un pensamiento que se conoce a sí mismo en la posición del contenido, y puesto que se conoce en esta posición inmediata, se contradice a sí mismo. El pensamiento especulativo es dogmático como el pensamiento ingenuo y crítico como el pen-

[15] *Logique*, II, p. 16.
[16] *Ibid*, II, p. 19.

samiento trascendental. Él reflexiona, pero quien reflexiona en él es el ser.

3. *La reflexión especulativa*

El Ser es para sí su propia luz, su propia reflexión. La crítica no es pues una operación que delimita desde fuera del poder del conocimiento, en relación con el ser, marcando los límites de este conocimiento. Esta crítica externa es solamente una apariencia. "La reflexión –dice Hegel– aporta cierta modificación al contenido de la sensación, de la intuición, de la representación; de esta manera es sólo por *medio* de una modificación que la verdadera naturaleza del objeto aparece a la conciencia. Así la reflexión hace aparecer la verdadera naturaleza, y este pensamiento es mi actividad, por consiguiente esta naturaleza es también el producto de mi espíritu en tanto que sujeto pensante, de mí mismo según mi simple universalidad, como yo que permanece en sí, o el producto de mi libertad."[17] Pero este pensamiento que refleja la verdadera naturaleza, no es un pensamiento subjetivo en el sentido ordinario del término, del mismo modo que esta libertad no es la fantasía individual. "En el pensamiento se encuentra inmediatamente la libertad, puesto que allí está la actividad de lo universal, una relación abstracta consigo misma, un ser cabe sí indeterminado según la subjetividad y que, según el contenido, sólo se encuentra en la cosa misma y en sus determinaciones. Cuando se trata pues de humildad o de modestia o de orgullo en relación con la filosofía, y si la humildad o la modestia consisten en no atribuir a su subjetividad nada de particular en cuanto a la calidad y a la acción, al menos no habrá que acusar a la filosofía de orgullo, porque el pensamiento que sigue el contenido es verdadero sólo si él profundiza la cosa, y no es según la forma un ser o una acción particular del sujeto, sino que él consiste precisamente en que la conciencia se comporta como un Yo abstracto, libre de toda particularidad de las cualidades, de las condiciones ordinarias, no realizando más que el universal por el cual es idéntico con todos los indi-

[17] *Encyclopédie*, parágrafos 22 y 23.

viduos."[18] Esta libertad es la de lo Universal que permite al pensamiento reflejar en sí y para sí todas las determinaciones del contenido. El pensamiento se comporta como la pura luz que aclara la opacidad de las determinaciones. Sin embargo, la limitación de este pensamiento se presenta bajo dos aspectos: "más precisamente, la finitud de las determinaciones del pensamiento debe ser comprendida de dos maneras, primero en el sentido de que ellas sólo son subjetivas y se oponen de manera durable al objeto, luego, en el sentido de que ellas permanecen, al ser de un contenido limitado, en oposición entre ellas y más aún con el Absoluto."[19] Todo el esfuerzo de Hegel es reducir el primer aspecto al segundo. La *Fenomenología del espíritu* que sirve de introducción a la Lógica, el prefacio a la *Lógica de la enciclopedia* que trata de las diferentes "posiciones tomadas por el pensamiento en relación a la objetividad", se proponen una sola y misma tarea: mostrar que la distinción subjetividad-objetividad, certeza-verdad, de donde parte la conciencia común, puede ser trascendida y justificada luego como apariencia necesaria. La reflexión crítica está a punto de superar esta distinción, pero se queda en una reflexión exterior; después de haber mostrado la objetividad del pensamiento que conoce la naturaleza, reduce meramente esta objetividad a una subjetividad, deja subsistir una cosa en sí incognoscible. Por el contrario, Hegel pretende mostrar en la *Fenomenología del espíritu* y en el prefacio a la *Lógica de la enciclopedia*, que el pensamiento es lo Universal en sí y, en lo Universal, el Ser, pero entonces este pensamiento total no se conoce más que en sus determinaciones que son momentos de la forma. Cada una de estas determinaciones es finita, no porque ella sea subjetiva sino porque tiene un contenido limitado que la opone tanto a otras determinaciones como a la identidad absoluta de la forma. La Lógica especulativa, el saber absoluto, es la reflexión de las determinaciones en el medio de lo universal, y no más la reflexión subjetiva de la conciencia como tal. "En esta ciencia, los momentos del movimiento del espíritu ya no se presentan más como figuras

[18] *Encyclopédie*, parágrafo 23.
[19] *Ibid*, parágrafo 25.

determinadas de la conciencia, sino que, puesto que la diferencia de la conciencia ha retornado al Sí, estos momentos se presentan entonces como conceptos determinados y como el movimiento orgánico de ellos fundado en sí mismo. . . El momento ya no surge más, en consecuencia, como el movimiento de ir, aquí y allí, de la conciencia o de la representación a la conciencia de sí, y viceversa, sino que la pura figura del momento, liberada de su manifestación en la conciencia, es decir, el puro concepto y su progresión, depende solamente de su pura determinación."[20]

El paso de esta reflexión subjetiva a la reflexión objetiva, tanto como el de la reflexión externa a la reflexión interna, es el descubrimiento del hegelianismo. Es el Ser mismo el que se critica en sus propias determinaciones, en sus propias posiciones de sí. La reflexión especulativa es también una reflexión crítica, pero es una crítica inmanente, una crítica interna. La Lógica especulativa es sólo la exposición de esta crítica, de esta dialéctica inmanente al contenido; difiere tanto del empirismo ingenuo como del dogmatismo metafísico en que no realiza las determinaciones del entendimiento, no opone el contenido especificado a la forma abstracta, sino que es la vida misma de la verdad en sí y para sí, el Ser que se refleja y que, al reflejarse, se pone a sí mismo, se muestra como el sí.

La reflexión interna explica pues la reflexión externa, la reflexión subjetiva, pero no a la inversa. Partiendo de la reflexión externa que compara, abstrae, subsume, no se puede verdaderamente alcanzar la reflexión del Ser como reflexión absoluta. "El pensamiento que se mantiene en la reflexión exterior, no llega a concebir la identidad tal como acabamos de definirla, o lo que viene a ser lo mismo, la Esencia. Un pensamiento semejante trabaja sólo sobre la identidad abstracta, y sólo fuera y al lado de ésta trabaja sobre la diferencia. Cree que la razón no es nada más que un telar donde exteriormente combina y entrelaza la urdimbre (la identidad) y la trama (la diferencia)."[21] La identidad es para Hegel el Ser que se pone, que se refleja en sí a sí mismo, que por consiguiente se

[20] *Phénoménologie*, II, p. 310.
[21] *Logique*, II, p. 26.

contradice, se aliena, para ponerse en su alienación de sí. Tal es la reflexión absoluta, "que se refiere a sí misma como a otro (*su* otro) y a este otro como a sí misma". Comprendemos entonces la reflexión subjetiva, porque ella resulta de esta reflexión misma del Ser y a ésta debe alcanzar para comprenderse en sí misma. El Ser aparece y este aparecer es él mismo, su identidad y su diferencia de sí consigo mismo, su contradicción que se resuelve en su fundamento, pero un fundamento que no preexiste a este aparecer mismo. Es por eso que, si dejamos de tomar la apariencia como un ser inmediato, reflexión y apariencia se identifican. "La apariencia es la misma cosa que la reflexión, pero es la reflexión como inmediata; para la apariencia que ha vuelto en sí misma, que se ha vuelto extraña a su inmediación, utilizamos esta palabra tomada de una lengua extranjera: reflexión."

Es necesario, pues, tomar la apariencia en sí misma y no como la apariencia de un ser-oculto; eso que Hegel llama la Lógica de la Esencia es esta aprehensión de la reflexión como movimiento de aparecer, en el que hay una dualidad, un desdoblamiento, el del ser que se refleja; pero esta dualidad está toda entera en el aparecer, no está más allá. Así se reinstaura la inmediación en la reflexión, la realidad como sí o concepto, la unidad concreta de la mediación. Podría considerarse a la esencia como el secreto de la apariencia, pero este secreto no es sino una apariencia. El saber absoluto significa la desaparición del secreto ontológico: "Para la conciencia, hay algo de secreto en su objeto si este objeto es otro o una entidad extraña para ella, y si no lo sabe como a sí misma." Pero el único secreto es que no hay secreto. Lo inmediato se refleja y se devela como el sí. "El *sí* no es algo extraño, es la unidad indivisible consigo, lo inmediatamente universal." El ser se refleja como sí, y el sí está ahí inmediatamente. La vida especulativa es por consiguiente esta comprensión de sí del ser, que es por cierto una vida, pero la vida misma de lo Absoluto; no la contemplación de lo Absoluto, sino el Absoluto mismo en su comprensión de sí, "no solamente la intuición de lo divino, sino la intuición de sí de lo divino".[22] "La sustancia no

[22] *Phénoménologie*, II, p. 299.

es esta unidad absoluta por la que todo contenido debería caer fuera de ella en la reflexión –un proceso que no pertenece a la sustancia–, puesto que la sustancia no sería sujeto, elemento que reflexiona sobre sí en sí mismo, o no sería concebida como espíritu."[23] La realidad absoluta a la cual llega la lógica, que es ya el concepto en sí, el Sentido, es la unidad de la esencia y de la existencia, de lo interior y de lo exterior. Lo posible funda lo real tanto como lo real funda lo posible. El ser es su propia posición de sí; la reflexión en otro, que sería la exterioridad, y la reflexión en sí mismo, que sería la interioridad, se confunden en esta realidad que es su propia comprensión de sí.

Esta comprensión de sí en sí mismo, esta luz del ser, que es el ser en la universalidad de la forma absoluta, es la Lógica o filosofía especulativa. En ella la forma y el contenido se identifican. En la reflexión empírica la forma era la identidad abstracta que dejaba fuera de ella todo contenido determinado; en la reflexión trascendental esta forma ya era más que la identidad abstracta, era determinación del contenido según las categorías, y la materia sensible solamente se mostraba como lo determinable. Pero la oposición de la forma y del contenido desaparece. La forma se opone en primer lugar a la esencia, como la determinación a su fundamento indeterminado, a su sustancia. "Pero la esencia no es solamente concebible o expresable como esencia. . . sino también como forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada."[24] La forma por su lado no es solamente la determinación particular sino también la determinación completa, la negatividad; ella es el movimiento que supera la abstracción de sus determinaciones para cumplirse, para identificarse completamente consigo misma, de esta manera ella es la esencia, así como la esencia es forma. La forma absoluta es lo Universal como identidad, no ya abstracta sino concreta, sobrepasando la propia contradicción de su escisión. "Puesto que la Universalidad que se mueve en sí misma es el concepto simple que se escinde, de este modo tiene este concepto en sí un contenido y precisa-

[23] *Ibid*, II, p. 308.
[24] *Phénoménologie*, I, p. 18.

mente un contenido tal que él es todo contenido sin ser, sin embargo, un ser sensible."[25] El contenido, que es la sustancia ya informada, contradice la forma porque él no es más que un momento de ella. Así todas las determinaciones de contenido deben ser consideradas como fases dentro de la forma que es total, porque ésta es la identidad absoluta de sí consigo misma. Esta forma es la esencia, lo Universal, que se actualiza en todas las determinaciones suyas que se ponen en ella, y las reduce a sí misma; pero esta esencia es forma porque solamente es ella misma en este movimiento, en esta génesis absoluta de sí. Lo Absoluto no es una forma o un contenido; prolongar esta distinción sólo tiene valor para la conciencia empírica que no capta cada contenido de pensamiento como la diferencial de su integral. Es la inadecuación del contenido determinado que hace de éste un momento; él deviene porque se contradice a sí mismo. La forma es la identidad del ser o del sí, esta identidad que los racionalistas clásicos ubicaban en la cima de la ontología, pero esta identidad es también contradicción, escisión; es sintética y no solamente analítica. Los racionalistas clásicos, un Spinoza o un Leibniz, se quedaban en la inherencia del predicado en el sujeto, y es por eso que el Ser, idéntico, no era el sí; él no se contradecía, por consiguiente no se ponía como determinación que, siendo negación, pero negación de sí, se negaba a su vez, o negaba a su propia negación, la negatividad infinita que define a lo Absoluto como sujeto, la verdad como una vida que se refleja dentro de sí para ponerse. El *Logos*, identidad dialéctica de la forma y del contenido, llega a ser el elemento de la filosofía. Es en este elemento, en efecto, que todas las determinaciones del pensamiento deben encontrar su lugar, él es la categoría única, el Ser que es el sí y que se especifica en una multiplicidad de categorías, cada una de las cuales, al ser una posición del sí, se muestra al mismo tiempo como negación y contradicción. Cada una de estas categorías, cada uno de estos nudos, se resuelve pues en los otros. El discurso dialéctico, lo verdadero en y para sí, "es así el delirio báquico del que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y porque

[25] *Ibid*, I, p. 250.

este delirio resuelve en él inmediatamente cada momento que tiende a separarse del todo, este delirio es también el reposo translúcido y simple". Este Logos es la espontaneidad *a priori*, pero este *a priori* no significa la reconstrucción arbitraria del Ser en la cabeza de un filósofo. La filosofía piensa como génesis lo que se presenta en la experiencia como objeto. Todas las determinaciones universales de la existencia se presentan como figuras de la conciencia en la *Fenomenología* o en la *Filosofía de la historia*. El Logos las concibe como el Ser que se piensa a sí mismo en su universalidad y que, pensándose, piensa también su propia alienación en la naturaleza y en el espíritu finito.

En el pensamiento empírico la contradicción y la negación se mostraban como puramente subjetivas. Había que evitar la contradicción absolutamente. Pero ya no sucede lo mismo con la contradicción especulativa. Ésta es inevitable si es verdad que el conocimiento del Ser es al mismo tiempo conocimiento de sí. Esta contradicción ya no proviene entonces, de un extravío del conocimiento positivo, no es una ilusión sino un momento necesario. En efecto, el conocimiento especulativo no se dirige solamente al contenido puesto, sino que en el contenido todavía se dirige a sí mismo, él es conocimiento del contenido en tanto que sí, es al mismo tiempo ser y sentido, intencional y reflexivo. La contradicción no suprime la posición del contenido para salvar la identidad abstracta, antes bien, ella suprime la identidad abstracta del contenido, solamente la posición, haciendo de ella una oposición. Este contenido puesto se opone a sí mismo, en esta oposición el pensamiento especulativo encuentra la identidad, pero la identidad concreta del sí. La contradicción especulativa es el medio de transformar el criterio empírico de la verdad (el contenido solo) en un criterio al mismo tiempo formal, lógico, especulativo. Solamente ella concibe y justifica lo que la *Crítica de la razón pura* no lograba concebir y justificar: el carácter sintético del pensamiento analítico (la razón absoluta se conoce a sí misma y por consiguiente al ser), el carácter analítico del pensamiento sintético (conociendo al ser, se conoce a sí mismo). El conocimiento especulativo es a la vez *tautológico* como el pensamiento formal, y *heterológico*

como el pensamiento empírico. El pensamiento empírico es heterológico, sintético, une elementos diversos, pero el pensamiento especulativo es heterológico reflejo; por consiguiente la alteridad se presenta para él como la reflexión de lo mismo, como la oposición; él piensa la diferencia como diferencia refleja, como diferencia esencial, de sí a sí. El pensamiento empírico no ve que el juicio sintético implica la negación y la contradicción; él se limita a la diferencia exterior (exterior para una reflexión extraña a los términos). El pensamiento especulativo debe oponer lo *ἕτερον* a lo *ταυτν*, como lo *εναυτιον*, lo contrario. Transforma la diversidad exterior en contradicción porque piensa las categorías de lo Absoluto (de quien cada una es el sí) como determinación y por consiguiente como negación.

La contradicción especulativa es la contradicción de lo Absoluto mismo que se niega poniéndose; pero esta significación de la negación que ya no es más solamente subjetiva sino inherente al ser, es el punto decisivo de la dialéctica hegeliana, el carácter del pensamiento especulativo frente al pensamiento empírico. El pensamiento empírico llega a ser pensamiento especulativo cuando llega a ser pensamiento del sí universal en toda posición y se mantiene al mismo tiempo como pensamiento dialéctico, y no como intuición inefable. Vamos a tratar de mostrar esta significación ontológica de la negación y de la contradicción en la relación de los tres momentos del sistema: Logos, Naturaleza, Espíritu.

III. EL SABER ABSOLUTO COMO IDENTIDAD Y CONTRADICCIÓN. LOGOS, NATURALEZA, ESPÍRUTU

El saber absoluto no es un saber como los otros, no se pasa de una manera continua de la reflexión exterior a la reflexión interior del ser. Lo que se descubre es una dimensión nueva, la dimensión misma del ser. Sin duda Hegel ha escrito la *Fenomenología* para introducir la conciencia de sí en este éter y permitirle vivir ahí. Él ha intentado en su *Lógica* presentar a este saber absoluto como el discurso del ser, su Logos. La filosofía debe evitar dos escollos, debe superar la reflexión empírica, o aun la trascendental, que sigue siendo una reflexión exterior a su objeto, pero también debe evitar perderse en esta intuición inmediata del Absoluto que no es sino la noche. Conciliar la reflexión y la intuición absoluta, mostrar cómo el ser se confunde con su propia reflexión, es lo que Hegel se propuso al escribir una Lógica especulativa en la que la dialéctica es la dialéctica misma del ser, su reflexión en sí mismo. "Se desconoce por consiguiente la razón cuando la reflexión, excluida de lo verdadero, no es concebida como momento positivo de lo Absoluto."[1] Kant se servía de la dialéctica para dejar de lado una pura apariencia. Para él la dialéctica se oponía como ilusión a la analítica, a la verdad de la experiencia. Fichte hacía de la dialéctica el método para conocer lo verdadero en tanto que este verdadero era cognoscible. Con Schelling, al contrario, la dialéctica vuelve a ser apariencia, permite superar el saber empírico y la reflexión, constituye la crítica. Es la antesala de un saber absoluto

1 *Phénoménologie*, I, p. 19.

que se confunde con una intuición más próxima a una intuición estética que a una auténtica intuición intelectual. De ese modo, Schelling tiene el mérito de insistir sobre la inconmensurabilidad del saber empírico o reflexivo con el saber Absoluto: "Todas las formas de las que nos servimos para expresar lo Absoluto no expresan más que la manera en la que él se presenta a la reflexión, y todo el mundo está de acuerdo sobre esto, pero ninguna explicación podría hacer conocer su esencia misma, la cual en tanto que ideal, es también inmediatamente real; ella no puede ser conocida más que por intuición. Sólo lo que es compuesto puede ser conocido por descripción, lo simple sólo puede ser aprehendido por la intuición. Aunque se describa la luz (y nada sería más correcto) en sus relaciones con la naturaleza, como un elemento ideal, que, como tal, es al mismo tiempo real, nunca se hará conocer por esta descripción a un ciego de nacimiento lo que es la luz; de manera similar, una descripción de lo Absoluto como lo opuesto a lo finito (y casi no podría describírselo de otra forma), nunca podrá procurar al espiritualmente ciego la intuición de la verdadera esencia de lo Absoluto. Como no se puede atribuir a esta intuición un valor universal, semejante al de una figura geométrica, porque es particular a cada alma, como la luz es particular a cada ojo, nos encontramos en presencia de una revelación puramente individual y, sin embargo, tan universalmente válida como la luz para el sentido empírico de la vista." Schelling observa aún la impotencia del lenguaje humano para describir esta idea de lo Absoluto.

La filosofía de Schelling, que se sirve de la dialéctica para disolver lo finito y que pretende inducir en nosotros las condiciones de esta intuición intelectual que nos hace trascender lo humano y coincidir con la fuente de toda productividad, es una filosofía que supera toda reflexión, y que se revela incapaz de comprender conceptualmente cómo lo finito puede salir de lo infinito, cómo la diferencia puede aparecer en el seno de lo Absoluto. Ella puede solamente servirse de imágenes, utilizar analogías, mitos o símbolos. El carácter propio de este tipo de filosofía que remite a la intuición es que no se comunica si no quiebra el lenguaje conceptual y lo sustituye por la imagen. Ésta, por su carácter simbólico, nos remite

a la vez a lo sensible y a lo que supera lo sensible; más bien tiende a sugerir que a decir. Un filósofo como Bergson, a menudo próximo a Schelling, ve en la imagen la única mediación posible de la intuición, y encuentra en la variedad de las imágenes utilizadas, la posibilidad de desprender al espíritu del peso sensible particular de cada imagen. Sin embargo, este renunciamiento al lenguaje conceptual, que coloca a la filosofía en un nuevo elemento, la acerca demasiado a la poesía, o aun a artes anteriores a la poesía. ¿Es todavía sentido la intuición que no se dice? En realidad, el espíritu oscila en tal caso entre lo empírico y lo Absoluto, quien se revela como una noche anterior a la luz de la reflexión e incapaz de engendrarla. Es quizá en Schelling en quien ya pensaba Hegel cuando, en su *Escrito sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, se oponía a un género de filosofía para el cual: "Lo Absoluto es la noche, y la luz es más joven que ella, y la diferencia de las dos, así como la emergencia fuera de la noche, es una diferencia absoluta. La nada es el primer término, de donde emerge todo ser, toda diversidad de lo finito." Otra presuposición de la filosofía sería lo Absoluto mismo: "La razón lo produce solamente en tanto que ella libera a la conciencia de sus limitaciones. Esta supresión de la limitación estaría condicionada por lo ilimitado presupuesto." Pero Hegel, anunciando con esto la tarea propia de su filosofía, agrega: "La tarea de la filosofía consiste en conciliar estas presuposiciones, en poner el ser en el no-ser (como devenir), la escisión en lo Absoluto (como su fenómeno), lo finito en lo infinito (como vida)."[2] Estos tres aspectos de la mediación corresponden ya a los tres momentos de la Lógica. En el ser inmediato, el no ser es el fondo en el cual desaparece y de donde emerge todo ente particular. En la esencia, quien se refleja es el ser mismo, y en tanto que tal aparece. La existencia es este aparecer mismo: "Porque aparecer es escindirse, es todo uno." En el concepto, por último son la vida y el pensamiento quienes sólo hacen uno. La vida especulativa es la vida misma del sentido, ella pone y, retenida por el peso del entendimiento que se fija y se hunde en la determinación,

[2] *Erste Druckschriften*, Ed. Lasson, p. 16.

supera al mismo tiempo cada una de estas posiciones, las resuelve dialécticamente, porque toda posición es una reflexión, una contradicción, pero de esta manera ella es conducida a una nueva posición. Ella misma es el Sentido de su propio movimiento. La negación especulativa es creadora, ella niega tanto como pone, pone tanto como niega. Esta vida del sentido o del pensamiento, es la vida absoluta del ser como Logos; pero lejos de que este Logos, como vida especulativa, parezca reflejar la vida (en sentido biológico, en el sentido de una filosofía de la naturaleza), es más bien esta vida biológica y esta negatividad de la vida quienes son un reflejo de la vida absoluta del sentido. La originalidad propia de Hegel fue no renunciar al lenguaje conceptual, y crear, en cambio, una Lógica especulativa que es, a la antigua lógica formal, lo que lo viviente es al cadáver. Esta vida del pensamiento, que Hegel nos presenta en su Lógica y que aparece en esta obra como una descripción vivida del movimiento de pensar, no es el pensamiento particular del hombre frente a los existentes, ella es el pensamiento absoluto, la reflexión del ser en sí mismo a través de la conciencia humana. De esta manera ella es saber absoluto e implica un elemento en el cual el pensamiento empírico no se reconoce. Pero si el pensamiento empírico no puede comprender al pensamiento absoluto, el pensamiento absoluto puede, en cambio, comprender al pensamiento empírico como su otro, porque contiene en él esta alteridad, por ser él lo universal que no subsume lo particular sino que lo expresa y se expresa en él, en su desarrollo continuo, en su discurso. Esta alteridad permite al saber absoluto comprender "que la filosofía debe alienarse" y que, desde el saber absoluto, podemos abrazar la existencia de una antropología, mientras que desde una antropología nunca podemos elevarnos, sin una cierta ruptura, hasta el saber absoluto.

Hegel se pronuncia firmemente en el prefacio de la *Fenomenología* contra filosofías solamente intuitivas o religiosas: "Los discursos proféticos creen permanecer en la profundidad de la cosa, miran con desprecio la determinación (el *Horos*), y se separan *ex profeso* tanto del concepto y de la necesidad como de la reflexión que mora solamente en la finitud. Pero así como hay una extensión vacía, hay una vacía profundi-

dad, así como hay una extensión de la sustancia que se expande en multiplicidad finita, sin fuerza para reunir y retener esta multiplicidad, hay también una intensidad sin contenido que, comportándose como fuerza pura sin expansión, coincide con la superficialidad. La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización, su profundidad, profunda sólo en la medida en que osa expandirse y perderse desplegándose. Además, cuando este saber sustancial sin concepto pretende haber sumergido la particularidad del sí en la esencia y pretende filosofar verdadera y santamente, se disimula a sí mismo que, en lugar de la devolución a Dios, con el desprecio de la medida y de la determinación, tan pronto deja en sí el campo libre a la contingencia del contenido, tan pronto deja en él el campo libre a su propio capricho. Los que se abandonan a la efervescencia desordenada de la sustancia, enterrando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, creen ser los elegidos de Dios a quienes Dios infunde la sabiduría durante el sueño, pero lo que reciben y efectivamente engendran en el sueño no son nada más que sueños."[3]

Hegel rechaza tanto esta intuición inefable, que sería el saber inmediato opuesto a la reflexión, como el saber empírico que es una reflexión exterior. Se puede seguir en la Lógica de Jena (1801-1802) sus esfuerzos para pensar lo Absoluto como reflexión interna, para traducir en el lenguaje conceptual lo que supera al entendimiento. Se trata de no poner de un lado la unidad, lo infinito, lo universal, del otro la multiplicidad, lo junto, lo particular. Pero para esto es necesario torcer el pensamiento, constreñirlo a mirar de frente la contradicción y a hacer de ella un medio para superar las diferencias a las cuales el entendimiento se atiene. Lo infinito no está más allá de lo finito, porque entonces él mismo sería finito, tendría lo finito fuera de él como su límite. Igualmente lo finito se niega a sí mismo, llega a ser su otro. Pero esta negación no es el progreso a lo infinito, es decir siempre inacabado, incompleto —esta solución permite al entendimiento disimularse la contradicción, reconociendo el problema—. Al final de su periodo de juventud, en los últimos

[3] *Phénoménologie*, I, p. 12.

años de Frankfurt, Hegel consideraba el paso de lo finito a lo infinito como un misterio que solamente se podía vivir y que era imposible de pensar. Ahora se esfuerza, por el contrario, en crear una lógica nueva, que enuncia este paso mismo. El tema central nos parece la idea de que lo Absoluto sólo se pone oponiéndose a sí mismo consigo mismo, reflejándose, de que él es la unidad de esta reflexión, pero una unidad que no se pone aparte de ella como una sustancia que sería: *prior natura suis affectionibus*. Esta unidad resulta de la reflexión misma de la cual ella es el movimiento, la mediación, ella es tanto el devenir-igual de lo desigual como el devenir-desigual de lo igual. "No se puede hablar de una salida de sí mismo del Absoluto; lo que podría parecer una salida es que la oposición sea, pero la oposición no puede quedar en su ser; su esencia es la inquietud absoluta de suprimirse. Su ser serían sus miembros, pero éstos no existen nada más que como relaciones entre uno y otro, no son para sí, son solamente como suprimidos; lo que ellos son para sí es de no ser para sí. Si ahora la oposición absoluta está separada de la unidad, entonces esta unidad es para sí en la medida en que la oposición está fuera de sí, pero entonces la oposición solamente ha cambiado su expresión."[4] La unidad no está más allá de la oposición, pues en este caso ella ya no sería la unidad, sería uno de los opuestos; la oposición no es la dualidad de dos términos exteriores uno al otro, ya que en ese caso no sería más oposición absoluta, porque ella no tendría más su unidad en sí misma. "La infinitud es según su concepto el movimiento indivisible de suprimir la oposición, no su ser-suprimido; este último es la nada (el vacío), al cual la oposición misma se opone."[5] Podríamos traducir diciendo que la infinitud no es la trascendencia sino el acto de trascender, la mediación como movimiento del paso de uno de los términos al otro, su reflexión mutua. Sin embargo, esta operación sólo es posible si pone lo limitado y también lo niega. "La inquietud aniquiladora de lo infinito no es sino por el ser de lo que ella aniquila. Lo suprimido es absoluto tanto como es

[4] *Ienenser logik*, Ed. Lasson, p. 32.
[5] *Ibid.*, Ed. Lasson, p. 32.

suprimido, nace en su desaparición, porque la desaparición es solamente en tanto que hay alguna cosa que desaparece." Lo Infinito, lo Universal, es sólo en la medida en que él se niega a sí mismo, incluye su limitación, su escisión en sí mismo. Toda posición es negación, pero ella es una negación interna, una negación de sí por sí; tal es el sentido de la categoría especulativa de limitación. Lo Universal se limita a sí mismo, por consiguiente él tiene todavía sí sólo fuera de sí, y esta identidad aparece por la doble negación. El Sí es abstracto porque se opone al No, como la unidad a la multiplicidad, lo universal a lo particular, lo infinito a lo finito; pero la negación de la negación es el Sí concreto, el que llega a ser él mismo superando su propia limitación, afirmándose en su oposición como una oposición de sí mismo consigo mismo: "La infinitud es, en esta inmediación, la del ser-otro y del ser-otro de este ser-otro (o del primer ser), la de la doble negación que es de nuevo afirmación, igualdad consigo mismo en su absoluta desigualdad, porque lo desigual o el otro es, inmediatamente y de acuerdo a su esencia, un otro, el otro de sí mismo."[6]

La contradicción fundamental es la de lo Absoluto que se limita a sí mismo, que así llega a ser lo contrario de sí. Pero de esta manera él se determina (toda determinación es negación, tanto como toda negación es determinación), y en esta determinación, en esta limitación de sí que es negación, se niega de nuevo, se pone por consiguiente concretamente como sí mismo en su contrario. Si lo infinito se contradice limitándose a sí mismo para determinarse, inversamente, lo finito, lo determinado, es en sí mismo su propia negación, se hace infinito determinándose como su otro, como lo contrario de sí: "La verdadera naturaleza de lo finito es tal, que él es infinito, que se suprime en su ser. Lo determinado no tiene como tal ninguna otra esencia aparte de esta inquietud absoluta de no ser lo que es; él no es mera nada, porque es el otro, y este otro es también lo contrario de sí mismo, de nuevo el primero."[7]

6 *Ienenser Logik*, Ed. Lasson, p. 31.
7 *Ibid.*, p. 31.

Lo Absoluto es pues sólo por esta división —que es negación—, por esta duplicación que opone y en la que cada uno de los términos es una determinación, pero una determinación tal que no existe nada más que en su relación con el otro, a *su* otro, de manera que, al ponerse en cada una de sus determinaciones, lo Absoluto en sí mismo se manifiesta completamente en cada una de ellas (porque cada una remite a la otra). Él es la mediación de ellas, la reflexión de una de las determinaciones en la otra, que es al mismo tiempo reflexión externa (relación de una a otra) y reflexión interna (relación a sí). Lo Absoluto se contradice para identificarse; es la identidad concreta, la unidad extendida a la dualidad, el ser dentro de sí en el ser fuera de sí, el ser fuera de sí en el ser dentro de sí. Esta identidad absoluta es a la vez forma y contenido, es analítica y sintética, tautológica y contradictoria. Se ve que no hay en Hegel primado de la tesis. La tríada dialéctica constituye el "mínimo racional". La síntesis, en efecto, no existe sin su antítesis, sin la oposición. Lo Absoluto no es pensable sin los tres términos, o más bien él es la mediación misma que los distingue y los reúne; él es lo que se divide y se une en esta división. La síntesis, separada de la oposición, sería algo inmediato, uno de los miembros de la oposición nueva así constituida.

Por consiguiente, lo Absoluto sólo es él mismo en esta división de sí, y en el movimiento de superarla, en la identidad de los términos de la oposición. Lo Absoluto es así Logos y Naturaleza, está por completo en el Logos y por completo en la Naturaleza; él se manifiesta a sí mismo en esta oposición absoluta, en esta reflexión de sí mismo en sí mismo y, en tanto que es esta mediación, lo Absoluto es Espíritu. La división de lo Absoluto en Logos y Naturaleza es el momento de la determinación, de la negación, o el momento del entendimiento.

"La actividad de dividir es la fuerza y el trabajo del entendimiento, de la potencia más asombrosa y más grande que haya, o mejor, de la potencia absoluta."[8] El entendimiento no es solamente nuestro entendimiento, él es el entendimien-

[8] *Phénoménologie*, I, p. 29.

to de las cosas, de la naturaleza, de lo Absoluto. El Todo inmediato no suscita, dice Hegel, ningún asombro, pero el análisis, que es la negación misma, que da un ser-ahí distinto a lo que sólo existe en su relación al Todo, he ahí la potencia absoluta. Esta división es negación; no es, en efecto, la separación de las partes que son exteriores las unas a las otras, porque si ellas son exteriores no hay Todo, la división ya está hecha. Ella es pues el Todo que se niega a sí mismo como Todo, que se pone en una negación de sí. Esta negación es lo que llamamos determinación. En la naturaleza y en la experiencia, las determinaciones aparecen en la dispersión del espacio y del tiempo, parecen exteriores las unas a las otras; sus relaciones parecen ligarlas desde fuera. Es por la reflexión externa del yo cognoscente que estas determinaciones se identifican, se distinguen o se oponen. Pero no ocurre así con el pensamiento. "Primero la determinación parece ser tal sólo porque se refiere a alguna otra cosa y su movimiento parece haberle sido impreso por un poder extranjero, pero justamente en esta simplicidad del pensamiento mismo está implicado que la determinación tiene su ser-otro en ella misma y que ella es automovimiento; en efecto, esta simplicidad del pensamiento es el pensamiento que se mueve y que se diferencia, es la propia interioridad, el concepto puro. Así el entendimiento es un devenir, y en tanto que este devenir, es la racionalidad."[9]

El Absoluto se determina y se niega a sí mismo como Logos y como Naturaleza. Esta oposición es absoluta. Cada término es a la vez positivo y negativo. Cada uno es el Todo que se opone a sí mismo. Cada uno es en sí mismo lo contrario de sí y representa por consiguiente al otro en sí, él lo presenta en su elemento, en su determinación propia, a la que de esta manera supera. "Él es él mismo y su opuesto en una unidad. Es solamente así que él es la diferencia como diferencia interior o como diferencia en sí mismo, o que es como infinitud. Hay dos términos diferentes que subsisten, ellos son en sí como opuestos, es decir, que cada uno es el opuesto de sí mismo, ellos tienen su otro en ellos y son solamente una úni-

[9] *Phénoménologie*, I, p. 49.

ca unidad."[10] Tal oposición no es la oposición empírica. Logos y Naturaleza no son especies de un género que los contendría a uno y a otra, y sobre el fondo del cual ellos se distinguirían. Esta distinción ya no les sería más inmanente, solamente existiría para un tercero que los compararía, que los consideraría desde el punto de vista de su igualdad y de su desigualdad: "La identidad o la no-identidad como igualdad y desigualdad es el punto de vista de un tercero que cae fuera de ellos." Si yo distingo, por ejemplo, la elipse y la parábola, es para mí que ellas son iguales en tanto que curvas de segundo grado o secciones de un cono; es también para mí que ellas son desiguales en tanto que una es una curva cerrada, la otra abierta, etc. Soy yo quien las compara, y es en mí que caen a la vez su igualdad y su desigualdad.

Si quiero captar juntas esta desigualdad y esta igualdad, entonces reflexiono sobre mí, soy yo quien lleva a la vez a una y a otra, y es por consiguiente a mí a quien comparo conmigo mismo, soy yo que me opongo y me distingo de mí mismo. El sí es de esta manera la verdadera identidad concreta que se identifica en su diferencia, y se distingue en su identidad. Es él quien se refleja. Pero en relación a las curvas consideradas, esta reflexión es exterior, como ella lo es para las diferencias empíricas. La fórmula de la identidad A=A, no es la identidad verdadera, porque supone la diferencia de la forma y del contenido. Es un contenido particular A que es puesto en su igualdad consigo, es el Yo quien sostiene esta posición como Fichte lo ha mostrado, y quien sostiene también la diferencia del contenido y de la forma. Pero la oposición especulativa no es por una reflexión exterior. Es el sí mismo que se opone y se distingue de sí, es él quien se refleja. No hay ningún punto en común entre el Logos y la Naturaleza, ellos difieren absolutamente, es por eso que son idénticos, cada uno refleja al otro, lo lleva necesariamente en sí, puesto que el uno es sólo en tanto que es la negación del otro. No hay terreno común, base preexistente, que soporte la Naturaleza y el *Logos*. Esta base sería el sí universal, pero el sí es indivisible, él está por completo en el Logos, por completo en la Naturaleza. Cuan-

10 *Ibid.*, I, p. 136.

do ponemos aparte al Logos, encontramos en él su diferencia como diferencia de sí, su desigualdad consigo mismo, y así también para la Naturaleza. Cada uno se contradice, refleja al otro, a *su* otro en sí mismo; cada uno es más que él mismo, es el devenir de su unidad, la negación de la negación, o la afirmación del Todo reconstituido como mediación. Hegel llama espíritu a este reflejo mutuo. No se debe por consiguiente decir el Logos *y* la Naturaleza, sino que el Logos *es* la Naturaleza, la Naturaleza *es* el Logos. El juicio (*Urteil*) enuncia la división originaria, es la identidad relativa, la mediación aún inmediata. Sólo el razonamiento, la mediación, desarrolla el carácter dialéctico de este *es*, mostrando a la vez la oposición de los términos, su contradicción y su identidad. Sólo el razonamiento hace aparecer el espíritu en el Logos y en la Naturaleza.

En esta duplicación opositora del Absoluto (el cual no existe nada más que por este desdoblamiento), es necesario insistir sobre la significación ontológica de la negación. Posición y negación se equilibran y se identifican. Toda posición especulativa es también una negación, pero toda negación especulativa es también una posición. No sucede así con la negación empírica. Si niego la elipse, no determino la curva que obtengo por esta negación, ni aun si se trata de una curva. La negación A deja abierto el campo de los posibles. Pero si niego el Logos, sólo puedo tener la Naturaleza, porque ésta es para el Logos *su* otro, como el Logos es para la Naturaleza *su* otro: "Que lo negativo sea también positivo en sí mismo, esto resulta, dice Hegel, de esta determinación según la cual lo opuesto a otro es *su* otro." La negación especulativa es pues una negación que determina, que tiene un valor creador. Negándose como Logos lo Absoluto se pone como Naturaleza, se engendra como lo contrario del Logos, e inversamente. Cuando lo Absoluto se niega, se pone como positivo y negativo, como Ser y Nada, Ser y Esencia, Logos y Naturaleza, pero lo positivo es negativo como lo negativo es positivo. Es necesario, por consiguiente, aprehender la negación en la posición y la posición en la negación. La posición parece tener un privilegio puesto que ella es el sí indivisible, pero precisamente ella no es lo que pretende ser, sólo justifica este

privilegio cuando se reconoce como negación y niega esta negación. La posición absoluta es entonces la negación de la negacion, el movimiento que acaba la determinación reflejando su otro en ella, es decir, reflejándolo en sí misma en la positividad absoluta del sí como mediación.

Lo Absoluto se presupone en el Logos, se opone a sí mismo en la Naturaleza, se pone concretamente en el espíritu que es la identidad de los opuestos y este espíritu mismo llega a ser Logos, se comprende a sí mismo como presuponiéndose. El Logos es el otro de la Naturaleza, es en su determinación una negación, se refiere por consiguiente a este otro y lo refleja en sí. "Si no hubiera nada más que ideas no habría ideas." En esta negación de sí como Naturaleza, el Logos se supera a sí mismo, es más que él mismo, supera esta negación que es su diferencia de sí mismo. Es por eso que el Logos es el Todo en la determinación del concepto o del sentido, él se supera en su propia limitación; él se niega a sí mismo, comprende la Naturaleza en sí, traduce en su determinación su oposición misma con la Naturaleza; *la contradicción es la traducción lógica de esta oposición.* El Logos se contradice, es el ser como naturaleza, pero, en tanto que es la determinación universal del ser, él es también la nada de esta determinación. La contradicción de la Esencia es la contradicción de la naturaleza puesta como contradicción, la de ser ella y su contrario a la vez, Naturaleza y Logos, ser y sentido.

Quizás aquí tocamos el punto decisivo del hegelianismo, esta torsión del pensamiento para pensar conceptualmente lo impensable, eso que hace de Hegel a la vez el más grande irracionalista y el más grande racionalista que haya existido. No podemos salir del Logos, pero el Logos sale de sí y continúa siendo él mismo. Como el Logos es el sí indivisible, lo Absoluto, él piensa el no-pensamiento, piensa el sentido en su relación al sin-sentido, al ser opaco de la naturaleza, reflexiona sobre esta opacidad en su contradicción, eleva al pensamiento, que sólo sea pensamiento, por encima de él mismo obligándolo a contradecirse y hace de esta contradicción el medio especulativo para reflejar al Absoluto mismo.

La Naturaleza, en efecto, es la negación del Logos y esta negación es creadora. La naturaleza es lo contrario del pensa-

miento, es la opacidad de los existentes brutos. Lo Absoluto no sería él mismo si el Logos no se negara, si no se reflejara en este contrario suyo. Por cierto la Naturaleza es también lo que refleja su otro; ella contiene, por consiguiente, esta diferencia de sí, ella indica el Logos, el sentido; en su sin-sentido ella aparece como sentido perdido, como "espíritu oculto, ella es espíritu para el espíritu que la conoce". Hay pues en la naturaleza esta contradicción no resuelta que el Logos piensa; ella es Naturaleza y Logos al mismo tiempo. Es por ello que hay ciencias de la naturaleza y una filosofía de la naturaleza. La Naturaleza es también la Idea absoluta. Es divina en esta totalidad, pero no se manifiesta de esta manera a sí misma. Ella no se concibe a sí misma, quien la concibe es el espíritu. En tanto que es concebida puede decirse que es el Logos, que es su otro, pero en tanto que no se concibe a sí misma, conserva esta opacidad peculiar que hace de ella la antiidea. Se le ha reprochado a Hegel haber hablado de una "debilidad de la naturaleza", haber mostrado la resistencia del existente bruto al Logos. A nosotros nos parece, al contrario, que este reproche saca a la luz la originalidad de su pensamiento. Hegel no construye el mundo con pseudoconceptos de escuela, él toma en serio "el dolor, el trabajo y la paciencia de lo negativo". Su concepto no es lo racional en el sentido ordinario del término, sino el ensanchamiento del pensamiento, de la razón que se muestra capaz de superarse como mero pensamiento, como mero entendimiento y de continuar pensándose a sí misma más allá del mero pensamiento abstracto. A través del espíritu, el Logos se piensa a sí mismo y a su otro. Es por eso que aparece en el razonamiento que encadena los momentos de la tríada –Logos, Naturaleza, Espíritu– como la mediación absoluta.

Los juicios, el *Logos es Naturaleza,* la *Naturaleza es Logos,* enuncian muy imperfectamente el pensamiento especulativo. Ellos no manifiestan ni la oposición, ni la identidad especulativa de los términos, ni el espíritu que los opone y los reconcilia en sí. Estos juicios sintéticos *a priori* no fundan sus síntesis. Por otra parte, Hegel toma el espíritu, el tercer término, en dos significaciones diferentes. El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, que se realiza como historia, son

ellos mismos finitos; el espíritu absoluto es, por el contrario, el Absoluto mismo y su expresión auténtica es la filosofía, y en la filosofía, el Logos como vida especulativa. Al final de la *Enciclopedia*, Hegel examina las diferentes maneras de ligar estos tres momentos; puesto que lo Absoluto es mediación, cada uno de ellos debe poder presentarse como siendo la mediación, pero los tres silogismos que de ahí resultan no son equivalentes.

En el primero, quien sirve de término es la naturaleza. El espíritu sale de las profundidades de la naturaleza y el Logos aparece en él por intermedio de la naturaleza. El concepto tiene aquí "la forma exterior de la transición", el proceso aparece como un acontecimiento. La mediación es representada como necesidad inmediata en el elemento de la naturaleza. La libertad de lo universal, que llega a ser para sí en el espíritu, aparece solamente como un producto en uno de los extremos.

Este aspecto inmediato desaparece en el segundo silogismo en el que el espíritu sirve de término medio. Esta mediación es la de la reflexión de uno de los momentos en el otro, de la naturaleza en el Logos y del Logos en la naturaleza. Es el espíritu, pero un espíritu *que sigue siendo finito*, que aclara la opacidad de los existentes naturales a la luz del sentido. Pero la reflexión no se reconcilia con lo inmediato. La oposición y la identidad de los momentos no se reúnen completamente.

Es por eso que la mediación auténtica es la del Logos —la razón que se sabe. Él se escinde en espíritu y en naturaleza, y se confirma a sí mismo en el conocimiento y en la objetividad. Él era la presuposición de la naturaleza, ahora llega a ser como filosofía la posición que pone su propia presuposición y se comprende a sí misma y a su otro. Así esta vida especulativa del Logos es la luz que se aclara a sí misma e ilumina a la naturaleza y al espíritu finito; es lo inmediato y la reflexión a la vez. La existencia del Logos se refleja en la naturaleza y en el espíritu.[11]

11 Para estas tres mediaciones, cf. *Encyclopédie,* parágrafos 575, 576, 577.

Lo Absoluto pensado como mediación, como reflexión interior, aleja todo falso problema acerca del origen. Cada uno de los momentos remite a los otros. Ninguno es aislable. Pero es en la existencia del Logos que esta reflexión de lo Absoluto se piensa a sí misma. El Logos se dice como sí y como contrario de sí. Él se sabe como sí mismo en su propia negación, piensa "el poder de lo negativo" y es por éste que él se divide y supera cada una de estas determinaciones. Nos es necesario oponer este poder de la negación en lo especulativo al uso y al sentido de la negación en el pensamiento empírico.

IV. NEGACIÓN EMPÍRICA Y NEGACIÓN ESPECULATIVA

Hasta el Ser exalta la extraña omnipotencia de la Nada.

La filosofía de Hegel es una filosofía de la negación y de la negatividad. Lo absoluto sólo es al determinarse, es decir, limitándose, negándose. El Logos es lo Absoluto que se abstrae de sí, se separa de sí como naturaleza, y se piensa, pero este pensamiento se supera a sí mismo, es más que sí, vence su negación o su limitación, y llega a ser por la contradicción el pensamiento mismo de su otro. Esta superación interna es la verdadera afirmación del Absoluto, ésa que ya no es más inmediata, que es la negatividad o la negación de la negación. La filosofía de Hegel es pues una filosofía de la negación en un doble sentido; por una parte profundiza el tema de Spinoza "que es de una importancia infinita": *la determinación es negación*, aprehendiendo en lo que se ofrece como positivo la falta o la insuficiencia; por otra parte, pone de manifiesto en el seno mismo de esta negación, una reactivación de la negación, una negación de la negación, que sin más constituye la positividad auténtica. Tal es el trabajo de lo negativo; primero parece disolución y muerte, sin embargo luego se muestra revelador de "lo Absoluto como sujeto". Semejante proposición quiere decir que es únicamente la mediación la que sostiene el todo, y no una base inmediata cualquiera. El texto de Hegel que vamos a citar condensa quizá todo su pensamiento. Manifiesta el poder prodigioso de lo negativo (de nuestro entendimiento o el del ser) que

hace existir la determinación y la mantiene en su separación, una especie de muerte, porque, en su limitación, ella se comprende como lo que no es. Se puede preferir lo inmediato o la inocencia a esta abstracción, pero lo inmediato se disuelve, pasa del ser a la nada sin comprender, es mediación que se ignora. El pensamiento ingenuo cree en lo positivo aparente y se aparta de lo negativo que es el recurso supremo de la vida y del pensamiento. En efecto, al pasar por esta abstracción que es la negación, lo inmediato cesa de desvanecerse en la nada, en donde se desvanecía porque dejaba la mediación fuera de él convirtiéndose en víctima inocente de ésta. Se reconcilia con la mediación, así como la mediación cesa de ser una reflexión extraña para hacerse ella misma inmediata. El texto de Hegel se aplica tanto a la negatividad real, aquélla que se manifiesta en la existencia humana y en la vida, como a la negatividad lógica, la que hace del pensamiento especulativo una vida reflexiva absoluta. ¿Hay allí un equívoco?, ¿se trata de la misma negatividad? Uno no puede no plantearse la pregunta, y sobre todo se trata de saber si Hegel ha traspuesto más o menos una negatividad óntica en una negatividad ontológica, una oposición real en una contradicción lógica. La respuesta, semejante a la que hemos dado para las relaciones del Logos con la Naturaleza, sólo puede evocar el esfuerzo del pensamiento para superarse a sí mismo, la torsión lógica de la contradicción que permite al Logos comprenderse a sí mismo y a su otro. Pero si uno quisiera, apoyándose en los textos de la *Fenomenología*, considerar la vida especulativa como una supraestructura en Hegel, reflejando con mayor o menor acierto el conflicto vital y humano, sería necesario recordar aquellos cursos de Hegel en Jena sobre la *Lógica*, donde nos hace asistir a una especie de éxtasis del pensamiento, "cada vez en lo inmediato de la idea, perdido en ella y perdiéndose con ella, y ligándose con otras conciencias (lo que estaríamos tentados a llamar otros momentos de la conciencia) solamente por los lazos internos de las ideas a los cuales éstas pertenecen". Habría que evocar igualmente la *Ciencia de la lógica* y la conclusión de la *Enciclopedia* sobre el Logos. Sin duda, el texto que vamos a citar tiene una coloración afectiva; el pensamiento hegeliano trasciende la distinción

entre el humanismo puro que desarrollarán sus discípulos infieles, y la vida especulativa absoluta. Creemos, sin ignorar el otro aspecto y los textos hegelianos que podrían justificarlo, que Hegel eligió la concepción especulativa, más bien el sí del ser que el sí humano.

"El círculo que reposa en sí, cerrado sobre sí, y que, como sustancia mantiene todos sus momentos, es la relación inmediata que no suscita de esta manera ningún asombro. Pero que lo accidental como tal, separado de su contorno, lo que está ligado y es efectivamente real sólo en su conexión con otra cosa, obtenga un ser-ahí propio y una libertad distinta, es la potencia prodigiosa de lo negativo, la energía del pensamiento, del puro Yo. La muerte, si queremos llamar así a esta irrealidad, es la cosa más temible, y sujetar firmemente lo que está muerto es lo que exige la fuerza más grande. La belleza sin fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento espera de ella lo que ella no es capaz de cumplir. La vida del espíritu no es esta vida que retrocede con horror ante la muerte y se preserva pura de la destrucción, sino la vida que soporta la muerte y se mantiene en la muerte misma. El espíritu conquista su verdad solamente a condición de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo (como cuando decimos de una cosa que ella no es nada o que es falsa y que, dejándola de lado, pasamos sin más a otra cosa), sino que el espíritu es esta potencia solamente si mira lo negativo de frente y mora junto a él. Este morar es el poder mágico que convierte lo negativo en ser. Este poder es idéntico a lo que más arriba hemos llamado sujeto, sujeto que, dando en su propio elemento un ser-ahí a la determinación, supera la inmediación abstracta, es decir la inmediación que solamente es en general, y llega a ser así la sustancia auténtica, el ser o la inmediación, que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma."[1]

Este texto opone el pensamiento especulativo, que acepta el entendimiento y lo supera pasando por él (el entendimiento es así un devenir y, en tanto que este devenir, él es la racio-

[1] *Phénoménologie*, I, p. 29.

nalidad), al pensamiento ingenuo y empírico que cree en el privilegio de lo positivo, rechazando lo negativo como "si él fuera nada". Hay también la pseudoinocencia del esteta que se refugia en lo inmediato, pero este retorno a una ingenuidad que ya no puede ser más ingenua se disuelve a sí mismo. El pensamiento empírico rehúsa percibir la negación en el ser, trata de excluirlo o, cuando no lo logra, la reduce a una subjetividad "que es nada"; él explica el juicio negativo por una actitud de la conciencia humana que es pesadumbre o esperanza, que es dialéctica en el mal sentido del término, es decir que no concierne nada más que a un diálogo con otros hombres, a una manera de prevenirlos contra un error posible o de corregir sus errores efectivos. Pero esta consideración de lo negativo tocaría solamente a los hombres y no tendría ningún valor óntico u ontológico. Sólo el juicio afirmativo sería la forma de la verdad. El ser es, el no-ser no es. Aun cuando un filósofo intelectualista reconoce el valor del pensamiento negativo, sólo ve allí un valor del pensamiento, un medio para éste de liberarse y de alcanzar al ser por un rodeo, pero esta negatividad no interesaría nada más que al pensamiento y no al ser mismo. "¿Si se ha podido decir que pensar es generalizar, no se podrá entonces decir, con igual razón y más profundidad, que pensar es oponer? Lo que caracteriza al pensamiento es la facultad de poner en paralelo la afirmación y la negación. El ser, la cosa, es en un sentido siempre positivo; el pensamiento se libera del ser dando un sentido al no-ser. Lo que no es es objeto de pensamiento con el mismo derecho que lo que es."[2]

La originalidad de Hegel está en rechazar tanto esta explicación sólo humana de la negación, que se encuentra por ejemplo en Bergson, como este privilegio particular atribuido al pensamiento, que también sostendría que: "El ser, la cosa, es en un sentido siempre positivo." Sin embargo, hablar de una negación en el corazón mismo del ser es una paradoja para el pensamiento empírico. No obstante, las cosas se *distinguen* unas de otras, y es de esta distinción que es necesario partir para comprender la negación en el ser y en el pensamien-

[2] L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 1897, p. 12.

to, aun antes de estudiar la significación del juicio negativo en el pensamiento empírico y en el pensamiento especulativo.

La intuición inmediata de lo sensible contiene ya la negación bajo la forma del devenir puro. Si nos atenemos a la descripción más elemental de la certeza sensible, constatamos que el esto sensible pasa, el día cesa de ser el día, y la noche lo sucede; este perpetuo paso de un esto sensible a otro esto sensible es una desaparición y una aparición; la desaparición es incontestablemente una negación. Es verdad que para verificarla es necesario admitir la existencia de un ser que recuerda y compara el pasado al presente en términos de pasado. "Para representarse que una cosa ha desaparecido no basta percibir un contraste entre el pasado y el presente, es necesario dar la espalda al presente y pensar el contraste del pasado con el presente en términos de pasado solamente, sin hacer figurar allí el presente."[3] Hay que decir que la noche estaba ahí, y que, pues, no está más ahí. Bergson, es verdad, piensa que para un espíritu que siguiera pura y simplemente el hilo de la experiencia no habría vacío, no habría nada, ni siquiera relativa o parcial, no habría negación posible. Pero él agrega: "Dotemos a este espíritu de memoria y sobre todo del deseo de insistir sobre el pasado. Démosle la facultad de disociar y de distinguir. Él ya no notará más solamente el estado actual de la realidad que pasa. Se representará el paso como un cambio, en consecuencia como un contraste entre lo que ha sido y lo que es. Y como no hay diferencia esencial entre un pasado que uno rememora y un pasado que uno imagina, se elevará rápido a la representación de lo posible en general."

Lo esencial es aquí sin duda la representación "del paso como un cambio", "y la facultad de disociar y de distinguir". Los dos caracteres son por lo demás equivalentes. Si remplazamos el ser puro de Parménides o la duración continua de Bergson por una multiplicidad de seres, o por una sucesión de fases, de tal manera que una llega a ser para nosotros un pasado distinto de la fase actual, entonces será necesario hablar de cambio, de una noche que estaba ahí y que ahora no

[3] Bergson, *Evolution créatrice*, cap. IV (sobre la idea de la Nada, de donde todos los textos siguientes son tomados).

está más ahí. Es decir que la desaparición supone la disociación y la distinción. ¿Pero Bergson pone esta facultad de disociar y de distinguir solamente en nuestro espíritu? ¿No hay para él cuerpos vivos que se individualizan más o menos en la continuidad de lo real, direcciones en la evolución de la vida que, confundidas al comienzo, acentúan luego sus divergencias, permaneciendo al mismo tiempo complementarias, por ejemplo el torpor de la planta, el instinto de los insectos, la inteligencia de los vertebrados? En fin, la materia, tal como él la define, ¿no se caracteriza por una tendencia, no completamente realizada, hacia la exterioridad de las partes, hacia el parcelamiento, tendencia que nuestro espíritu empuja a su término? Pero si Bergson nos concediera que la disociación y la distinción están también en las cosas, en el ser, en la duración, y quizá en el principio absoluto, entonces sería necesario que él introdujera la negación en el universo y en lo Absoluto mismo, porque la negación y la distinción se implican mutuamente, como Hegel ha tratado de mostrarlo.

Si el paso es también un cambio, la conciencia más ingenua conoce la negación bajo su forma inmediata. Ella conoce la nada del ser y la permanencia del ser en su aniquilamiento mismo, ella conoce la mediación inmediata que es la mediación temporal, las esperanzas del mañana y las nostalgias del ayer. Pero esta negación que está en lo sensible no sorprende, porque es inmediata, y porque el entendimiento que percibe trata de superarla; él sustituye, en efecto, a este devenir diversamente colorido de determinaciones y de cosas determinadas que sostienen el cambio; este paso de la certeza sensible pura a la percepción y al entendimiento es inevitable. Él nos conduce a un universo donde hay cuerpos, cosas, determinaciones, a un universo que comporta una multiplicidad de seres y de determinaciones. Por cierto, la memoria es indispensable para trasponer lo inmediato, reencontrar las determinaciones, hacer del conocimiento un reconocimiento. Pero para Hegel esta memoria, que es interiorización del mundo, corresponde a la esencialización del ser. El ser se hace apariencia, se refleja como nosotros lo reflejamos. Bergson habla de la génesis común de la inteligencia y de la materialidad; Hegel había dicho que el entendimiento no era

solamente nuestro entendimiento, un poder subjetivo de disociar y distinguir, de reflejar las determinaciones, sino que él era además el entendimiento de la naturaleza. "Pero es mucho más difícil fluidificar los pensamientos determinados y solidificados que fluidificar al ser-ahí sensible. . . las determinaciones sensibles tienen por sustancia la inmediación impotente y abstracta o el ser como tal."[4] En otros términos, el cambio, la negación, van de suyo en lo inmediato sensible, pero ya no se presentan más de la misma manera en las determinaciones reflejas que conservan su fijeza y su independencia, porque éstas están sostenidas por el entendimiento o porque subjetivamente el Yo se pone en ellas y las mantiene en su identidad. Esta reflexión de lo inmediato en un universo donde hay seres diversos y relaciones entre estos seres, nos conduce directamente a la implicación mutua de la diversidad y de la negación, al rechazo empecinado del pensamiento empírico de reconocer esta implicación, mientras que el pensamiento especulativo se apodera de ella justificando con eso la identidad que él establece entre la reflexión del ser y la reflexión del pensamiento.

Es interesante mostrar, antes de plantear el problema en toda su generalidad, que Bergson —quien critica las ideas de nada y de negación viendo en ellas solamente una ilusión humana— admite explícitamente la negación no solamente en las cosas, en la vida, sino en el principio absoluto mismo que él pone en la fuente de la evolución creadora. Este principio, en efecto, se invierte cuando se interrumpe. Hay así dos movimientos, dos órdenes posibles, y solamente dos porque uno es lo opuesto del otro. Pero Bergson parte del primado de la tesis. Uno de los órdenes, el orden creador y viviente, es el orden positivo en sí; el otro, que resulta de la interrupción del primero y que es el opuesto de él, es el orden negativo en sí. La única mediación posible se muestra entonces como un esfuerzo en el seno del segundo para reencontrar al primero. Pero para Bergson este esfuerzo, esta negación de la negación que es la vida misma, es una síntesis muy inferior a la tesis que, por ser lo único verdaderamente

[4] *Phénoménologie*, I, p. 30.

positivo, por ser la única afirmación inmediata, justifica ese primado de lo positivo sobre lo negativo que hay en él. No por eso encontramos menos lo negativo en Bergson, porque el orden inverso del orden creador se define justamente por esta inversión o esta negación. Es el mismo Bergson quien lo dice en forma explícita: "Todo lo que aparece como positivo al físico y al geómetra llegaría a ser, desde este nuevo punto de vista, interrupción o inversión de la positividad verdadera que sería necesario definir en términos psicológicos. Desde luego, si consideramos el orden admirable de las matemáticas, el acuerdo perfecto de los objetos con los que ellas se ocupan, la lógica inmanente de los números y de las figuras, la certeza en la que estamos de recaer siempre en la misma conclusión, sea cual fuere la diversidad y la complejidad de nuestros razonamientos sobre el mismo tema, no nos decidiremos a ver en propiedades de apariencia tan positiva un *sistema de negaciones, la ausencia* más bien que la presencia de una realidad verdadera."[5]

Bergson, aunque se resista a atribuir al juicio negativo una significación ontológica, no desconoce pues la negación, lo negativo en lo real; él admite que un orden, el orden del entendimiento, es una determinación que es negación, que basta pues con suprimir, negar el movimiento creador, para encontrar en su ausencia misma una determinación efectivamente negativa. Va más lejos aún cuando reconoce que esta determinación se presenta como positiva y se revela como negativa. Él comienza esta inversión de lo positivo en negativo, que es la transición al pensamiento especulativo, porque el pensamiento empírico no conoce nada más que la positividad; este último admite que hay una diversidad de cosas, una diversidad de determinaciones, pero se resiste a decubrir la negación en esta existencia de la diversidad. Hegel expresa este modo de ver el pensamiento empírico diciendo: "Las cosas diferentes son unas con respecto a otras de una diferencia indiferente, cada una siendo idéntica a ella misma, la identidad siendo su terreno y su elemento."[6] "De ello resulta

[5] *Evolution créatrice*, cap. III "Les deux ordres" (*cursivas del autor*).
[6] *Logique*, II, p. 36.

que cada una no difiere de la otra en sí, sino que la diferencia que las separa es puramente exterior." Sin embargo, la experiencia revela a veces que esta diferencia exterior se manifiesta en una de las cosas como una carencia, como una ausencia, a favor de la cual aparece una negación de esta negación o una negatividad. En la filosofía de Bergson, que es una filosofía de la vida, esta negación y esta negatividad también se manifiestan; el instinto carece de inteligencia, él podría resolver los problemas que no plantea, pero la inteligencia sobre todo carece de instinto o de intuición, y trata de superar esta deficiencia. El deseo finalmente es una carencia. En la *Fenomenología* Hegel nos muestra lo viviente en presencia de lo otro de que carece, "la esencia del deseo es algo otro que la conciencia de sí". Sin embargo esta última busca también la certeza de sí en el aniquilamiento de ese otro, o en el goce, pero lo otro vuelve siempre mientras dura la vida, y el deseo es una contradicción vivida y permanente: "Esta sed que te hizo gigante."

Los ejemplos que acabamos de tomar son todavía demasiado particulares, sobre todo son importantes en una filosofía de la vida o de la conciencia en la que una determinación es efectivamente experimentada como una negación, como un vacío determinado, porque él es el vacío de alguna cosa. Pero, ¿cómo extender esta concepción de la determinación como negación a todo lo que se ofrece inmediatamente como positivo? La consideración de lo negativo primero y de la negatividad después, ¿no es una forma de tomar las cosas al revés en lugar de considerarlas en la forma correcta, es decir, como ellas se presentan al pensamiento empírico, en la simple positividad? "Pero esta inteligencia pasiva que sigue maquinalmente el paso de la experiencia, que no se atrasa ni se adelanta al curso de lo real, no tendría la veleidad de negar. No podría recibir una impresión de negación, porque una vez más lo que existe puede grabarse, pero la inexistencia de lo inexistente no se graba." Ella afirmaría aun en términos implícitos, dice Bergson. Pero una vez más, todavía, si hay términos, es que no hay en la naturaleza solamente el ser o la duración continua sino una multiplicidad de seres, de determinaciones más o menos distintas.

El problema de esta distinción de las cosas, de esta diversidad, es el problema mismo de lo otro: "Cada cosa es lo que es, y no es lo que no es."[7] Así se anuncia en ella un aspecto negativo que no podría desaparecer. "Alrededor de cada forma hay, pues, multiplicidad de ser, infinita cantidad de no-ser." Platón, que trató de resolver este problema en *El sofista* de manera que fuera posible la predicación, la mezcla armoniosa de géneros y de seres, sin caer en la confusión inextricable, procuró sustituir lo contrario del ser por el otro, y quiso evitar caer, admitiendo la negación, en la contrariedad y en la contradicción: "Cuando se pretenda pues que negación quiere decir contrariedad, nosotros no lo admitiremos y nos atendremos a esto: alguna otra cosa, he aquí lo que significa el no que se pone como prefijo a los nombres que siguen a la negación o más bien a las cosas designadas por estos nombres." No-A significa todo lo que no es A. Platón busca entre los seres las relaciones y las no-relaciones que son susceptibles de definir un discurso verdadero. El dialéctico es para estas relaciones lo que el músico es para los sonidos: "Y con los tonos agudos y graves, ¿no sucede lo propio? El que posee el arte de saber cuáles se combinan y cuáles no, ése es músico." Reconociendo la alteridad, Platón espera descubrir la medida eterna que permite participar a los géneros diferentes los unos en los otros en un orden verdadero; él excluye a su manera la contradicción en estas relaciones mutuas. La dialéctica hegeliana llevará, al contrario, esta alteridad hasta la contradicción. La negación pertenece a las cosas y a las determinaciones distintas, en tanto que ellas son distintas; pero esto significa que su positividad aparente se revela como una negatividad real. Esta negatividad condensará en ella la oposición, será tanto el resorte de la dialéctica de lo real como de la dialéctica lógica. Hablando de la diferencia que existe entre el yo y su objeto, Hegel escribe en el prefacio de la *Fenomenología*: "La desigualdad, que se sitúa en la conciencia entre el yo y la sustancia que es su objeto, es la diferencia de ellos, lo *negativo* en general. Se puede considerar como el defecto de los dos, pero es en realidad su alma y lo que los anima a los

[7] Platón, *El sofista.*

dos; es por esta razón que algunos antepasados han concebido el vacío como motor, concibiendo de esta manera al motor como lo negativo, pero sin concebir todavía lo negativo como el sí."[8] En este pasaje se saca a la luz la significación de este pensamiento negativo. La alteridad platónica permite una dialéctica inmóvil, una dialéctica que no tiene todavía el sí como motor; pero la dialéctica hegeliana profundiza en la alteridad hasta llegar a la oposición, y profundiza en la oposición hasta llegar a la contradicción. Es por eso que ella no es solamente la sinfonía del ser, el ser en su medida y en su armonía, ella es el movimiento creador de la sinfonía, su génesis absoluta, la posición del ser como sí. De esta forma hay entre la dialéctica platónica y la dialéctica hegeliana la misma diferencia que entre la sinfonía escuchada y la creación de la sinfonía. La una es el ser contemplado en su acuerdo y consonancia, la otra es la progresión del ser que se pone a sí mismo y se comprende poniéndose, identificándose consigo mismo en su contradicción interna. La transformación de la diversidad en oposición y de la oposición en contradicción expresa este movimiento.

Esto es lo que verifica el pensamiento empírico: las cosas en tanto son distintas unas de otras, tan positivas las unas como las otras. Ya es necesario reflexionar para descubrir que una cosa que difiere de otra, y de todas las otras, es por eso mismo una cosa que contiene negación. No obstante, el pensamiento empírico conoce tan bien la diferencia como la identidad, aunque todavía no conoce la diferencia interior o esencial, como tampoco la identidad concreta. Para él la diferencia llega a ser, en consecuencia, la diversidad indiferente de las cosas. Es "la diferencia inmediata, donde los términos distintos son, cada uno para sí, lo que ellos son, indiferentes a su relación con el otro, relación que en consecuencia les es exterior."[9] Como la luz se dispersa en el prisma, así el ser se quiebra en múltiples fragmentos; la diferencia, que es la diferencia de la identidad, se desparrama en una multiplicidad de términos exteriores los unos a los otros. La diferencia se reali-

[8] *Phénoménologie*, I, p. 32.
[9] *Encyclopédie*, parágrafo 117.

za. La lógica conoce este desperdigamiento como el Logos de la diversidad, una diversidad que la naturaleza realiza con superabundancia.

> **Él se hizo aquél que disipa**
> **En consecuencias su principio**
> **En estrellas su unidad.**

Esta diversidad es la unidad de la identidad y de la diferencia; la diferencia es tomada en la identidad que llega a ser su base. Cada cosa es lo que ella es, y sin embargo es una cosa determinada. Pero la conciencia empírica toma esta unidad como inmediata: "La diferencia, concebida así como unidad de ella misma y de la identidad, es en sí diferencia determinada. Ella no comporta ni transformación en otro ni relación con otro que le fuera exterior, tiene su otro, la identidad, en ella misma, así como ésta, cuando recibió la determinación de la diferencia, lejos de perderse en ella como en otro, en ella se conserva; es su reflexión sobre sí y su propio momento."[10]

Los existentes están pues ahí, cada uno para sí, cada uno idéntico a sí mismo y diferente, pero diferente de los otros existentes. Los momentos caen "no en la misma cosa sino en cosas diversas; la contradicción que está en la esencia objetiva en general se distribuye en dos objetos. La cosa es pues en sí y para sí igual a sí misma, pero esta unidad consigo misma es perturbada por otras cosas. De esta manera se preserva la unidad de la cosa, y el ser-otro es mantenido al mismo tiempo tanto fuera de ella como fuera de la conciencia."[11] Todo el esfuerzo de Hegel estará dirigido a la reducción de esta diversidad indiferente a la oposición y a la contradicción. Sin embargo, no se podría aceptar esta crítica, formulada demasiado a menudo contra el hegelianismo, de descuidar los matices cualitativos para hundirse arbitrariamente en la oposición: la traducción arbitraria de la alteridad en contradicción. "Se capta aquí en vivo la particularidad y quizá el vicio profundo del pensamiento de Hegel; éste no quiere conocer nada más

10 *Logique*, II, p. 33.
11 *Phénoménologie*, I, p. 103.

que la diferencia entre lo positivo y lo negativo, y desconoce las diferencias de cualidad. Al compararlas no dice que ellas son simplemente otras, se limitará a encontrarlas contradictorias porque no son idénticas."[12] Hegel reconoce perfectamente la dispersión en el espacio y en el tiempo, y su lógica comporta el momento de la diversidad indiferente, pero solamente como momento. La oposición es inevitable porque no hay solamente una multiplicidad de cosas, de modos finitos, o de mónadas, sino porque cada una está en relación con las otras, o más bien, con todas las otras, de manera que su distinción es su distinción de *todo el resto*. Es la distinción completa de una cosa que la une a todo el Universo, que reduce las diferencias a la diferencia esencial e interior, diferencia entre una cosa o una determinación y *su otro*. Esta dualidad es la dualidad especulativa, el *doble* fundamental; es a ella que entrevemos vagamente todavía en la disolución de las cosas finitas. "Ninguna cosa singular se da en la naturaleza sin que no se dé otra más poderosa y más fuerte que ella. Pero si una cosa cualquiera se da, se da otra más poderosa por la que la primera puede ser destruida."[13] Es a ella que se percibe en las oposiciones empíricas, siempre incompletas, porque la naturaleza es el elemento de la exterioridad, aquél en el que la Idea absoluta ha ganado su plena libertad, al haberse sustraído "a la relación de la certeza de sí mismo."[14] No se trata pues de rechazar los matices variados y las desigualdades concretas de los existentes. La ciencia de la naturaleza *observa* estos existentes, los clasifica y enlaza los unos a los otros, pero su observación no puede nunca captar *el paso mismo*, la mediación. La observación transforma en ser estático lo que se genera y se hace, lo que se comprende a sí mismo. Extiende en la superficie la génesis auténtica que, en la relación con otro, ve surgir la relación consigo y que, en la diferencia, ve surgir la identidad. El pensamiento empírico no conoce nada más que la exterioridad o la interioridad separada. No puede descubrir, sin superarse a sí mismo, que "de un solo y mismo

[12] Andler, *Revue de Métaphysique*, artículo sobre Hegel, julio-septiembre 1930.

[13] Axioma único del libro IV de la *Ética* de Spinoza.

[14] *Phénoménologie*, II, p. 311.

punto de vista el objeto es lo contrario de sí mismo: para sí en tanto que es para otro, y para otro en tanto que es para sí."[15]

La diversidad se reduce a la oposición, en la medida en que ella se reduce a la dualidad en la cual cada término se enlaza esencialmente con *su* otro y la diferencia llega a ser la diferencia *de ellos*. Hemos visto a Bergson reencontrar espontáneamente algo de este principio especulativo cuando plantea una dualidad en la fuente creadora. El otro del principio creador es aquí *su* otro, es en consecuencia su negación. Pero la recíproca no es verdadera para él, es por esto que su filosofía es tan pronto un monismo, tan pronto un dualismo, sin conciliación pensable. La experiencia nos suministra ejemplos y como imágenes de la oposición especulativa, de lo positivo y de lo negativo, y sabemos, después del ensayo de Kant sobre las magnitudes negativas, que lo negativo es tan positivo como lo positivo es negativo, pero que la oposición real es siempre imperfecta porque es incompleta (el padre y el hijo son otra cosa que padre e hijo, lo alto y lo bajo son también lugares determinados de otra manera). Tal oposición deja de lado una parte de la experiencia. Pero el Logos piensa lo incompleto mismo de esta oposición, comprende la diversidad como diversidad, le da su lugar y la ve necesariamente concretarse en una serie de oposiciones y de contradicciones, porque hay *solamente una cosa en sí* que es génesis absoluta de sí, posición de su propia identidad en la diferencia de sí.

La transición de la diversidad a la oposición puede mostrarse de dos maneras. Por una parte, la diversidad se refleja en el sujeto que conoce, que llega ser la base y el terreno de la oposición; por otra parte, la diversidad cuantitativa exterior se concentra en la diferencia intrínseca, lo *discernible* de Leibniz, y esta diferencia intrínseca llega a ser la oposición misma de la cosa, su contradicción interna. La diversidad es tal sólo para un sujeto exterior a las cosas diversas. "A causa de la indiferencia de términos distintos con respecto a la diferencia

[15] *Phénoménologie*, I, p. 105. Se notará el pantragismo hegeliano que condensa la dispersión del existente en una dualidad fundamental. La diversidad es un resultado de la diferencia esencial, pero la diferencia esencial vuelve siempre.

entre ellos, ésta cae fuera de ellos en un tercer elemento que *compara*. Esta diferencia exterior es, como identidad de los elementos en relación, la igualdad, como la no-identidad de ellos, la desigualdad."[16] La identidad se traspone en la igualdad de las cosas diversas, la diferencia en la desigualdad, pero la medida cae fuera de ellas. El sí cognoscente llega a ser esta medida en una reflexión alienada de sí misma. "El que una cosa sea o no igual a otra casi no importa a una u otra de estas cosas, cada una de ellas no se refiere más que a sí misma, cada una es lo que ella es en sí y para sí; la identidad o la no-identidad, en tanto que igualdad o desigualdad, se dice en relación a un tercero que es exterior a los dos términos de comparación."[17] Dejando las cosas subsistir en su positividad inalterada, el pensamiento toma a cargo el movimiento de la comparación: "En esta reflexión exterior a sí misma, la igualdad y la desigualdad aparecen como estando sin relación la una con la otra, y ella (la reflexión) las separa relacionándolas a un solo y mismo término con ayuda de recursos tales como: en tanto de un lado o del otro, habida cuenta de. Los diferentes a los que se refieren la igualdad y la desigualdad son, pues, iguales por un lado, desiguales por el otro, y en tanto que son desiguales, no son iguales. La igualdad no se refiere más que a sí misma e, igualmente, la desigualdad no es nada más que desigualdad."[18] Pero en este caso la diferencia exterior se suprime, porque la igualdad sólo es tal en relación con la desigualdad e inversamente. El punto de vista de la igualdad no encuentra nunca el punto de vista de la desigualdad, y cada uno de estos puntos de vista ya nada significa por sí solo. Es en tanto que desiguales que las cosas pueden ser iguales, es en tanto que iguales que ellas pueden ser desiguales. El pensamiento se tensa y se distiende en la similitud y la desemejanza, soporta su propia oposición. Es por eso que la contradicción que rehusamos a las cosas se repliega en la pura actividad subjetiva que las compara. "La unidad de la igualdad y de la desigualdad se encuentra así eliminada de la cosa, y uno establece, como siendo una reflexión exte-

16 *Encyclopédie*, parágrafo 117.
17 *Logique*, p. 35.
18 *Logique*, p. 36.

rior a la cosa, su propia reflexión y la de la igualdad y de la desigualdad en sí. Esta reflexión exterior es así la que, en una sola y misma actividad, distingue los dos aspectos de la igualdad y de la desigualdad, la que de esta manera los contiene en la misma actividad y los deja así aparecer el uno en el otro, reflejarse el uno en el otro. El esmero que habitualmente ponemos en tomar las cosas cuidando sólo de que no se contradigan, nos hace olvidar que aquí, como en cualquier otra parte, la contradicción no por esto se encuentra resuelta sino sólo alejada hacia el dominio de la reflexión subjetiva o exterior, y que de hecho es ésta la que contiene, en tanto que suprimidos y referidos el uno al otro en una sola unidad, los dos momentos que, por este alejamiento y trasposición, son enunciados como solamente puestos."[19] Sin embargo, esta reflexión exterior no se refleja. Está más allá de las cosas comparadas, es subjetiva. El pensamiento empírico no sale del contenido diversificado; no lo pone, aunque lo llame positivo. Las relaciones que establece en sus comparaciones son tautológicas o heterológicas. Cuando se eleva a la explicación de las cosas y presiente su propia contradicción, o bien la reduce por artificios de lenguaje (al hablar sobre las cosas sólo habla de sí y en consecuencia se repite sin avanzar) o bien disuelve estas relaciones y acaba en el escepticismo. La contradicción puesta en evidencia en este último caso sigue siendo una contradicción formal y subjetiva. En el capítulo de la *Fenomenología* sobre el entendimiento, Hegel ha insistido sobre este formalismo de la explicación, este juego del pensamiento consigo mismo, que termina por perder toda seriedad (la nada de la subjetividad). La contradicción cesa de ser formal y subjetiva cuando es *la contradicción de las cosas mismas*; el contenido ya no se recibe entonces como uno dato ajeno, es puesto. El sí de la reflexión y el sí del contenido se identifican. El pensamiento ya no es más un juego —siempre acechado por el escepticismo— sobre o en torno al contenido, él es el pensamiento mismo de *la Cosa*. La explicación coincide con la realidad misma, es el desarrollo de ésta. Pero para esto el pensamiento debe superar tanto

19 *Ibid.*, II, p. 40.

al empirismo como a su complemento, el formalismo; debe aprehender el contenido como un momento de la forma, y la forma como la forma universal del contenido, es decir, que debe percibir en las cosas mismas esta actividad de comparación que solamente era reflexión exterior. Esta actividad subjetiva, que en un solo acto reflejaba la igualdad en la desigualdad, debe ser comprendida como la actividad misma de lo real. La reflexión cesa, entonces, de ser subjetiva, se transforma en reflexión del contenido. La reflexión exterior debe percibir su contradicción en el contenido mismo.

Ella lo logra considerando la transición de la diversidad a la oposición, no sólo subjetiva sino también objetivamente. Subjetivamente, la reflexión de la igualdad en la desigualdad y recíprocamente es la oposición de sí a sí, pero esta oposición es también inmediatamente la oposición en la cosa, porque ésta es igual en su desigualdad, desigual en su igualdad. Las cosas se reflejan las unas en las otras y esta reflexión es su oposición. "La igualdad es solamente una identidad de términos que no son los mismos, que no son idénticos, y la desigualdad es la *relación* de términos desiguales. Estos dos términos no se separan en lados o puntos de vista diversos, indiferentes el uno al otro, *sino que uno aparece en el otro*. La diversidad es pues la diferencia de la reflexión o la diferencia en sí misma, una diferencia determinada."[20] La reflexión subjetiva y la reflexión objetiva se confunden entonces, porque la diferencia ha llegado a ser la diferencia interna o la diferencia de la esencia. Aparece como la oposición entre lo positivo y lo negativo.

Cada cosa difiere de todas las otras, pero esta diferencia no es solamente una diferencia cuantitativa, una diferencia exterior. "La filosofía no considera la determinación inesencial, sino la determinación en tanto que es esencial; su elemento o su contenido no es lo abstracto o lo que está privado de realidad efectiva, sino lo que es efectivamente real, lo que se pone a sí mismo, lo que vive en sí, el ser-ahí que está en su concepto."[21] La diferencia inesencial es la diferencia sólo

[20] *Encyclopédie*, parágrafo 118.
[21] *Phénoménologie*, I, p. 40.

el pensamiento empírico, que no veía más que existentes positivos, se invierte completamente. Cada cosa se opone a todas las otras, pero esta oposición se concreta en la del uno y del otro; el uno, lo positivo, solamente es lo que es porque excluye su otro, lo negativo, excluye lo positivo e, igualmente, sólo subsiste por él. Pero lo positivo aparece como la reflexión de la oposición en la igualdad, mientras que lo negativo aparece como su reflexión en la desigualdad. Cada término se muestra en sí mismo como lo contrario de sí. Lo positivo es negativo en sí, "él es la contradicción en sí", lo negativo es positivo tanto como lo positivo, pero en él se refleja la oposición como oposición. "Lo negativo representa pues toda la oposición que, en tanto que oposición, reposa sobre sí misma, él es la diferencia absoluta sin ninguna relación con otra cosa; en tanto que oposición, él es excluyente de la identidad y en consecuencia de él mismo, porque en tanto que relación a sí, él se define como siendo esta identidad misma que él excluye."[27]

Lo positivo se conoce, pues, como oposición sólo en lo negativo; es necesario partir de lo negativo para comprender lo positivo. Toda determinación es negación y es necesario captarla, a la inversa del pensamiento empírico, como negación, pero la negación es aquí la diferencia de sí a sí puesta; ella es la contradicción del existente determinado que no es idéntico a sí sino que difiere de sí. El oculto motor de todas las oposiciones reales —las cuales son capaces de prefigurar más o menos la oposición ontológica— es esta diferencia de sí a sí. Las relaciones exteriores de una cosa a *su* otro son también relaciones de sí a sí, de sí a su propia alienación (así el esclavo difiere del amo y se pone como amo), pero no hay interioridad separada. El sí se pone en su relación con el exterior, sólo en el para-el-otro él es para sí. La dialéctica de lo real desarrolla pues la diversidad en oposición, la oposición en contradicción, porque cada uno de los términos, lo positivo o lo negativo, es lo contrario de sí; y la contradicción se resuelve en el fundamento. Las cosas determinadas se derrumban al poner su fundamento. Lo Absoluto es porque lo finito

[27] *Logique*, II, p. 44.

determinado no es, pero este "no es" es esencial, es solamente a través de esta negación que lo Absoluto se pone. La contradicción está ya en la representación empírica, sin que, como tal, esta última tome conciencia de aquélla. "La representación siempre tiene por contenido la contradicción sin tener conciencia de ella, permanece en el estado de reflexión exterior que pasa de la igualdad a la desigualdad o de la relación negativa a la reflexión sobre sí de los diferentes. Ella opone exteriormente estas dos determinaciones una a la otra, y sólo tiene en vista a éstas y no a esa transformación de ellas que constituye lo esencial y contiene la contradicción. La razón pensante agudiza, por así decir, la diferencia embotada de lo diverso, la simple variedad tal como es concebida por la representación, haciendo de ella una diferencia esencial, una oposición. Solamente cuando lo variado y multiforme es empujado al filo de la contradicción, se despierta y anima, y las cosas que forman parte de esta variedad reciben la negatividad, que es la pulsación inmanente del movimiento espontáneo y vivo. . . Llevando un poco más lejos la diferencia entre las realidades, se ve a la diversidad convertirse en oposición y, en consecuencia, en contradicción, de manera que el conjunto de todas las realidades llega a ser a su vez contradicción absoluta en sí (lo Absoluto se contradice). "El horror que la representación —no el pensamiento especulativo— experimenta frente al vacío, es decir, frente a la contradicción, rechaza esta consecuencia, porque ella no va más allá de la concepción estrecha de la resolución de la contradicción por su desvanecimiento en la nada, sin que se reconozca su lado positivo, aquél por el cual se presenta como actividad absoluta, y como fundamento o razón absoluta."[28] Es por esta contradicción de sí a sí que el pensamiento ontológico se desarrolla; éste capta las determinaciones de lo Absoluto o categorías, como momentos negativos, como diferencias de lo Absoluto, pero lo Absoluto sólo es él mismo en esta negatividad o en la negación de la negación. Él se pone a sí mismo, y esta posición de sí en la oposición constituye la Mediación infinita.

[28] *Logique*, II, p. 61.

Hemos visto así de qué manera, para el pensamiento especulativo, la negación, lo negativo en general, es el carácter de las determinaciones. Pero, ¿qué pasa con la negación del juicio?; ¿qué es el juicio negativo para el pensamiento empírico y para el pensamiento especulativo?; ¿cómo esta diferencia, que es la negación misma, se traduce en el juicio? El pensamiento empírico no quiere conocer nada más que la positividad de las cosas; no las capta en sus determinaciones como diferencias de la identidad. Es pues evidente que el pensamiento empírico sólo reconoce como expresión de la verdad al juicio afirmativo. Sólo este juicio puede recibir al contenido empírico. El juicio afirmativo dice de una cosa lo que la constituye, manifiesta de ella los predicados. En cambio, para el pensamiento empírico, el juicio negativo no dice nada, no pone ningún contenido determinado. Si se analiza desde este punto de vista la negación, como lo ha hecho por ejemplo Bergson en el capítulo IV de la *Evolución creadora*, se reencontrará la actitud del pensamiento empírico o del pensamiento dogmático que aleja del ser a la reflexión para arrojarla a la subjetividad: "No se ve que —dice Bergson—, si la afirmación es un acto de la inteligencia pura, entra en la negación un elemento extraintelectual, y que la negación debe su carácter específico precisamente a la intrusión de un elemento extranjero." Ya Kant había observado: "Desde el punto de vista del contenido de nuestro conocimiento general. . . las proposiciones negativas tienen por función propia simplemente evitar el error. La negación es una actitud del espíritu respecto de una afirmación eventual. . . ella es juicio sobre un juicio posible. No es directamente juicio sobre lo real." Semejante perspectiva sobre la negación se refiere al postulado empírico de que lo real es dado, que es contenido exterior; y sin embargo lo real es para Bergson, como para Hegel, creación: ¿Cómo sería posible la creación si la negación no fuera inherente a todo el proceso, si como materia todavía deficiente no resistiera al plan creador, del cual ella sería a la vez la determinación y la insuficiencia? Pero Bergson no pensó la creación como sentido, no intentó como Hegel una lógica que sea el movimiento generador del ser; esta lógica lo hubiera llevado a encontrar el peso decisivo y lo serio de la negación en lugar de ver en

ésta una crítica humana, ligada a condiciones humanas, que con demasiada frecuencia degenera en una dialéctica vana, en una sofistería que, por otra parte, a menudo fue denunciada por Hegel.

El pensamiento empírico no puede dar una significación positiva a la negación del juicio, porque su postulado le deniega el derecho de dar una significación negativa al juicio afirmativo. Al ser lo real siempre positivo, el juicio negativo no puede decir nada sobre este real, él es reflexión subjetiva. Decir que la mesa no es blanca, no es decir lo que ella es, sino poner solamente en guardia contra lo que se podría creer que ella es, o lamentar lo que ella ha podido ser o podría ser. El juicio negativo implica un desfase en relación con lo real, una evasión hacia lo posible o lo hipotético. Con él comienza la pedagogía, la discusión útil en el medio social humano, pero muy rápido degenera en una charla errante e inconsistente, que ya no sabe ni dónde se encuentra, que cortó los lazos con la cosa misma. La actitud empírica impulsa esta crítica del juicio negativo. Para dar otro sentido al juicio negativo habría que pensar la negación en el ser. "La negación, dice Bergson, no es nunca nada más que la mitad de un acto intelectual en el que se deja indeterminada a la otra mitad. Esta mesa no es blanca, en esto entiendo que vosotros debéis sustituir vuestro juicio, la mesa es blanca, por otro juicio, y la advertencia se refiere a la necesidad de una sustitución." Pero esta sustitución no está contenida en el juicio negativo, éste sólo remite a nuevas experiencias. Decir que esta forma no es cónica es dejar abierto lo indefinido de las formas. Para que la negación tuviera un sentido, sería necesario que lo no-A de A fuera exactamente ~~su~~ otro, lo que implicaría que A fuera él mismo la negación de este otro, de su contrario. Pero entonces la posición de A sería ya una negación, ella contendría y excluiría a la vez su otro. Volvemos a nuestro anterior análisis de la negación en el ser.

Lo empírico no representa esta oposición en estado puro como el pensamiento especulativo; es por eso que el pensamiento de lo empírico desconoce el alcance de la negación. "Sería pues en vano que se atribuyera a la negación un poder de crear ideas *sui generis*, simétricas de las que crea la afirma-

ción y dirigidas en sentido contrario. Ninguna idea saldrá de ella, porque no tiene otro contenido que el del juicio afirmativo que ella niega." Bergson puede pues concluir: "Devolved al conocimiento su carácter exclusivamente científico o filosófico, suponed en otros términos que la realidad venga a inscribirse espontáneamente en un espíritu que no se preocupa nada más que por las cosas y no se interesa en las personas, se afirmará entonces que tal o cual cosa es, no se afirmará nunca que una cosa no es." ¿Por qué, sin embargo, esta obstinación en poner en el mismo plano el juicio afirmativo, forma de la verdad, y el juicio negativo, que denuncia simplemente el error posible? Bergson nos descubre la razón de esto con tanta profundidad que esta verdad se vuelve contra él, al poner de manifiesto el carácter particular del juicio empírico, su ambigüedad, y por cierto la negación que se disimula en él. "¿De dónde viene pues que uno se obstine en poner la afirmación y la negación en pie de igualdad y que se las dote de igual objetividad? ¿De dónde viene que cueste tanto reconocer lo que la negación tiene de subjetivo, de artificialmente truncado, de relativo al espíritu humano y sobre todo a la vida social? La razón de ello es sin duda que negación y afirmación se expresan una y otra por proposiciones y que toda proposición, al estar hecha de palabras que simbolizan conceptos, es cosa relativa a la vida social y a la inteligencia humana. Que yo diga: el suelo es húmedo, o, el suelo no es húmedo, en los dos casos los términos suelo y húmedo son conceptos más o menos artificialmente creados por el espíritu del hombre, es decir, extraídos por su libre iniciativa de la continuidad de la experiencia." Pero hay también en Bergson distinciones que no son artificiales. Todo juicio supone que la continuidad de la experiencia permite estas distinciones. El juicio empírico afirmativo es pues heterológico, sintético, en el lenguaje de Kant. Dice: *A es B*. Para dicho juicio la tautología es formalismo vacío, la experiencia enseña algo, el contenido se enriquece y permite ir de A a B sin repetirse y sin contradecirse. Pero el lazo que une A a B puede ser en efecto artificial, humano, contingente; desde entonces el error existe, el juicio empírico negativo surge y se opone al juicio positivo: "A no es B." Esta oposición obliga al pensamiento empírico

a volver a la experiencia, porque sería contradictorio decir que A es y no es B a la vez; esta contradicción es el signo del error, de lo absolutamente falso. Es por ella que Leibniz define lo falso y lo verdadero, pasando indirectamente por lo falso para definir lo verdadero. Él no dice que *Verum index sui et falsi*, sino que lo verdadero es lo opuesto o lo contradictorio de lo falso. "Nuestros razonamientos se fundan sobre dos grandes principios, el de la contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que la implica, verdadero lo que es opuesto o contradictorio a lo falso."[29] La contradicción se destruye pues a sí misma y nos conduce nuevamente al juicio empírico afirmativo, al juicio heterológico; pero este juicio, ¿no es él mismo contradictorio? Decir: "A es B", o es no decir nada desde el punto de vista de un ser que sería idéntico a sí mismo y tal que sus predicados están incluidos en él, o es decir que A es no-A, que es otro que él mismo, que difiere de sí. El juicio sintético de experiencia se descompone en un juicio analítico que no enseña nada y en un juicio que se contradice a sí mismo. Pero el pensamiento empírico esquiva este dilema.

De aquí en adelante el juicio empírico toma su significación especulativa; niega la predicación sintética, remite a la reflexión tautológica de los términos. A no es B, esto significa que A es A y B es B; es la tautología abstracta que reaparece en la reflexión. Pero esta tautología se opone a la heterología de la experiencia. En el análisis que hace del juicio afirmativo, Hegel muestra la contradicción de esta forma en sí misma. El análisis señala que lo *singular es universal*. Este cuerpo es pesado, esto significa que este cuerpo singular posee no solamente una propiedad común a todos los cuerpos en un campo de gravitación sino que también está determinado por las condiciones universales de la naturaleza, las leyes *a priori* que hacen posible un campo de gravitación. Ahora bien, este cuerpo es este cuerpo en tanto que él es para sí un existente singular. El juicio afirmativo llega a ser, en consecuencia, el juicio negativo: Lo *singular no es lo universal*; pero este juicio significa las dos tautologías: *lo singular es lo singular, lo uni-*

[29] *Monadologie*, parágrafo 31.

versal es lo universal. Sólo que como se trata aquí de momentos especulativos, de momentos del concepto, estas tautologías son la identidad plena y concreta, cada uno es sí mismo. Lo singular es él mismo sólo siendo lo no-singular, es decir, lo universal, y lo universal es él mismo sólo siendo lo no-universal, es decir, lo singular. Cada uno es él mismo y su otro, cada uno llega a ser su otro; de esta manera se reconstituye el juicio afirmativo: lo *singular es lo universal*, pero porque cada término, al reflejarse en sí mismo, se supera en su negación de sí; la heterología de la experiencia ha llegado a ser tautología al transformarse en unidad de los opuestos, al captar la diferencia como diferencia de sí misma; su progreso es sintético como el progreso del pensamiento empírico, pero al mismo tiempo es analítico, es la unidad del sí en el otro, es la tautología que ya no es más identidad formal. Por el juicio negativo el pensamiento empírico se niega sólo a sí mismo, niega la objetividad de sus relaciones y conduce a la subjetividad empírica de la experiencia, tal como Hume la expuso. Hay relaciones pero carecen de significación, son subjetivas, contingentes, y siempre susceptibles de ser negadas. Pero esta negación del pensamiento empírico sólo se refleja en la tautología vacía: A es A, B es B. Este pensamiento que recibe el contenido no puede engendrarlo, no puede pensar la mediación, que es génesis del ser como sí. Observa, pero no comprende el *paso*. Solamente indica, en esta oscilación entre el juicio afirmativo y el juicio negativo, lo que se exige del pensamiento especulativo, la conciliación del lazo empírico, rico en contenido pero sin reflexión (juicio afirmativo), y de la tautología, que es reflexión pero reflexión sin contenido (juicio negativo). El juicio especulativo se presenta de tal modo "que la naturaleza del juicio o de la proposición en general (naturaleza que implica en sí la diferencia entre el sujeto y el predicado) se ve destruida por la proposición especulativa; así la proposición idéntica, en la que se convierte la primera, contiene el contragolpe y el repudio de esta relación de sujeto y predicado. El conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que destruye esta forma es análogo al que tiene lugar entre el metro y el acento en el ritmo. El ritmo resulta del equilibrio y la unificación de ambos. De

modo similar, en la proposición filosófica la identidad entre sujeto y predicado no debe aniquilar la diferencia entre ellos, diferencia que la forma de la proposición expresa, sino que su identidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la manifestación del sentido determinado o el acento que distingue su contenido, pero el hecho de que el predicado exprese la sustancia y de que el sujeto mismo caiga en lo universal es la unidad en la cual este acento expira".[30] El Absoluto es sujeto, idéntico a sí mismo o concepto, pero él es el sí del ser que se pone en sus determinaciones y se identifica a sí en su negación. *El Logos es naturaleza.* Nos será necesario considerar ahora esta estructura de la proposición especulativa y sus relaciones con la proposición empírica para descubrir las categorías como momentos de lo Absoluto, como momentos de esta génesis absoluta que es lo Absoluto mismo.

[30] *Phénoménologie*, I, p. 54.

Tercera parte

LAS CATEGORIAS DE LO ABSOLUTO

I. PROPOSICIÓN EMPÍRICA Y PROPOSICIÓN ESPECULATIVA

Hegel no podría mantener la distinción que hace Kant entre pensar y conocer. No hay pensamiento vacío. Todo pensamiento de sí es al mismo tiempo un pensamiento del ser, así como todo pensamiento del ser es un pensamiento de sí. Aunque lo quisiera, el pensamiento no puede escapar al ser. El pensamiento de la nada es también un pensamiento del ser. Encuentra al ser en la nada, así como en todo ser por él pensado se encuentra a sí mismo. En consecuencia, no tiene necesidad de un aporte extraño que venga a agregarse como contenido a la forma. Esta distinción es válida sólo cuando permanecemos en el plano del fenómeno; es decir, de la aparición del ser, de su división para la conciencia. La conciencia, como tal, expresa esta división que es ontológica, corresponde a la escisión, si es cierto que "dividirse y aparecer son idénticos".

Kant no pudo superar este momento de la conciencia como tal. Su filosofía es una fenomenología. No pudo elevarse por encima de la división entre intuición y concepto, entre particular y universal. En su correspondencia con Beck, el tema de la discusión es la posibilidad de comenzar la crítica por la deducción trascendental y no por la estética. Pero no se trata solamente de una cuestión de método. En la filosofía crítica, esta oposición entre la intuición sensible y el concepto es central. La filosofía kantiana es esencialmente una filosofía del juicio. "Pensar es juzgar." Pero el juicio no es una unión más o menos arbitraria de representaciones; por el contrario, presenta la división primordial de lo que es origi-

nariamente uno. La intuición singular y la determinación conceptual se distinguen a nivel de juicio (*Urteil*). Kant creyó poder encontrar, en la lógica formal de Aristóteles, la forma vacía que enuncia la estructura de esta operación de juzgar. Cuando se hace abstracción de todo contenido del juicio, queda la cantidad, la cualidad, la relación, la modalidad de los juicios. Pero esta tabla todavía no es la tabla de las categorías, ella sólo libera el hilo conductor que permite descubrirlas, porque la categoría no enuncia la unidad analítica sino la unidad sintética de algo diverso. Por su orientación objetiva, la categoría es ya conocimiento.

En su Lógica, que es el discurso del ser, Hegel invierte esta perspectiva kantiana. Las formas del juicio, al igual que las del concepto y del razonamiento, no son formas vacías. El pensamiento es siempre intuitivo, al mismo tiempo que discursivo. Estas formas son pues significantes por sí mismas. Dicen tanto el ser como el pensamiento, dicen el contenido de la forma absoluta, la que en cuanto absoluta es toda contenido. Al comprender el juicio como tal (lo que no significa los ejemplos del juicio como *la rosa es roja* o *el hombre es mortal*), el pensamiento se reflejará tan bien como pensamiento de sí que como pensamiento del ser. "Puesto que el pensamiento es lo Universal en sí y es pues un saber que tiene inmediatamente en él el ser, y en el ser toda realidad, estas leyes del pensamiento son conceptos absolutos y son de una manera indivisible las esencialidades de la forma y de las cosas."[1]

Cuando en su Lógica, después de haber hablado del ser inmediato y de la esencia, Hegel habla del concepto y del juicio, invierte el orden kantiano que va de las formas a las categorías y luego al esquematismo. En la forma del pensamiento encontrará el sentido en cuanto sentido. Lo universal no es el medio abstracto del pensamiento en cuyo seno lo sensible se determina conceptualmente. Es la unidad originariamente sintética, la identidad originaria aún no desarrollada, que sin embargo significa la identidad entre el ser y el pensamiento. Hegel insiste en la distinción entre esta unidad originaria

[1] *Phénoménologie*, I, p. 250.

y el yo abstracto. En la filosofía kantiana, Hegel percibe esta unidad originaria bajo la forma de la imaginación "concebida no como algo intermediario que se intercala después entre un sujeto absoluto existente y un mundo existente, sino como el ser que es primero y originario y a partir del cual, entonces, tanto el yo subjetivo como el mundo objetivo se separan en una apariencia y en un producto que son necesariamente dobles. Esta imaginación, en tanto que identidad originaria de doble aspecto, que de un lado se hace sujeto en general, pero del otro se hace objeto y que originariamente es el uno y el otro, no es otra cosa que la razón misma cuya idea acabamos de definir. Es la razón sólo en tanto que ella aparece en la esfera de la conciencia empírica".[2]

Esta aparición de la razón en la esfera empírica es, precisamente, el juicio que enuncia la división originaria. Así como el concepto en general, en cuanto concepto del concepto —lo universal del pensamiento y del ser— expresa la unidad originaria, así el juicio expresa la división o la determinación, que se presenta bajo aspectos diversos, como división entre la intuición (el esto sensible) y la determinación conceptual, entre el sustrato y las propiedades, entre el existente y la categoría en tanto que predicado universal. Es por eso que es necesario buscar el sentido de la forma del juicio, sin precisar de entrada lo que serán el sujeto y el predicado. Es necesario abandonarse al movimiento intrínseco del pensamiento. El juicio es la posición de los momentos del concepto. Es necesario hacer una historia dialéctica, no una historia empírica del juicio. En su *Lógica*, Hegel trata del juicio sin reducirlo a fórmulas simbólicas que serían una abstracción del contenido empírico, y sin tomar en consideración este contenido empírico (los ejemplos concretos del juicio). La ausencia de este contenido, de este otro, es el alma motriz de esta dialéctica, porque la forma contiene en hueco este contenido y se mueve para superar y rebasar su propia insuficiencia. Pero ella es forma inmanente a todo contenido. Su sentido es el movimiento del pensamiento en general, que es al mismo tiempo el movimiento del ser. No se trata pues de leyes formales

2 Hegel, *Erste Druckschriften* (Ed. Lasson): "Glauben und Wissen", p. 235 y ss.

estáticas (una lógica reducida a una historia natural, a una observación de los mecanismos del pensamiento que borra el sentido), sino del desarrollo autónomo de la forma absoluta del pensamiento, que es siempre más que forma porque lleva en sí al contenido como *su* otro, y porque esta escisión que aparece justamente en el juicio hace de la identidad abstracta también una identidad concreta, la identidad de términos opuestos, haciendo de este análisis originario también una síntesis.

El juicio es el lugar ambiguo donde aparece la verdad, pero él no es aún el lugar en donde ella se funda. Es ambiguo porque es tanto un juicio de las cosas como el juicio de una conciencia. La conciencia empírica se supera ella misma juzgando, enunciando proposiciones y afirmándolas. Pero su juicio pretende valer a la vez como juicio objetivo, universal, y como operación psicológica. La conciencia que juzga dice el ser, la esencia de las cosas, pero ella también sabe que comienza a reflejarse, y las determinaciones que les atribuye a las cosas le parecen ambivalentes: son propiedades de las cosas y de los instrumentos intelectuales de su aprehensión. Son el ser mismo y representaciones del ser. Si el juicio es ambiguo porque parece situarse en el corazón de una conciencia empírica de la que es el acontecimiento intelectual, también lo es por otra razón: enuncia la identidad relativa de los momentos del concepto: singular, particular, universal. Estas dos ambigüedades (subjetividad-objetividad, singular-universal), se confunden en la cuestión crítica: "Cómo son posibles juicios sintéticos a *priori*. . . este problema no expresa otra cosa que la idea de que, en el juicio sintético, estos términos heterogéneos: el sujeto y el predicado, aquél el particular, éste el universal, aquél bajo la forma del ser, éste bajo la del pensamiento, son al mismo tiempo *a priori*, es decir, absolutamente idénticos."[3] Decir de las cosas lo que ellas son es juzgar; y lo que ellas son, aun cuando se trate de predicados empíricos como "el aire es pesado", lo son por referencias a predicados universales, a lo que condiciona toda la naturaleza. El juicio dice inmediatamente la logicidad del ser. Pero le sucedió a Kant, según Hegel, lo que el propio Kant le había reprochado a Hume. No vio la amplitud de su

3 *Ibid.*, p. 237.

cuestión, permaneció en la significación subjetiva y exterior del problema, como si la respuesta sólo pudiera encontrarse en la identidad relativa, ambigua, de una conciencia de sí y de una experiencia cuya fuente siempre permanecería oculta.

La conciencia empírica es el lugar de la aparición del juicio, del fenómeno de la escisión y de la identidad relativa. El pensamiento y el ser, originariamente idénticos, se quiebran. El juicio aparece como juicio de una conciencia. Se puede decir todavía, según el otro aspecto, el de las determinaciones, que lo universal se manifiesta en lo singular y en lo particular, que *aparece* inmediatamente en ellos. Este cuerpo es pesado, lo singular se enuncia en la universalidad conceptual y lo universal se determina; en esta determinación se niega a sí mismo y se supera. Él no es lo universal abstracto (en sentido psicológico), inerte, que se yuxtapone desde fuera a un existente opaco dado no se sabe cómo. Es el movimiento de su propia determinación. La historia dialéctica del juicio consiste en sustituir una observación que fija y que no aprehende el paso mismo por esta génesis de sentido. Kant *encuentra* las formas del juicio. Pero no se trata de construirlas artificialmente, desde fuera, para ligar lo que de esta manera se encontró. La necesidad de estas formas es su dialéctica interna: "Pero esta unidad de la universalidad y de la actividad no es para esta conciencia observante, ya que esta unidad es esencialmente el movimiento interior de lo órganico y sólo puede ser aprehendida como concepto; ahora bien, la observación busca los momentos solamente en la forma del ser y de la permanencia."[4] Ahora bien, el descubrimiento de las categorías, de las especies de la pura categoría, es el descubrimiento de la diferencia en el seno de la unidad originaria de la conciencia de sí: "Como la diferencia comienza en el Yo puro, en el entendimiento puro mismo, esto implica que aquí son abandonados la inmediación, el asegurar y el encontrar, y que comienza el convenir. Tomar la multiplicidad de las categorías de cualquier manera (por ejemplo a partir de los juicios) como si se tratara de una cosa encontrada, y hacer pasar por buenas las categorías así encontradas, esto, de hecho, debe ser mirado

4 *Phénoménologie,* I, p. 222.

como un ultraje a la ciencia. ¿Dónde podría aún el entendimiento mostrar una necesidad si no pudiera mostrarla en él mismo, que es la necesidad pura?"[5]

El juicio es la diferencia que aparece y la identidad presupuesta, él no es su propio fundamento. Dice a la vez la unidad y la oposición de los términos, pero lo dice inmediatamente, y esta inmediación es lo que constituye su ambigüedad. No aparece aún como la mediación, no pone la unidad originaria como manteniéndose en la dualidad de los términos. No pone el Absoluto del pensamiento y del ser como mediación, lo que únicamente puede hacer el razonamiento (Hegel sólo habla del "silogismo" en recuerdo de Aristóteles, ya que en el filósofo alemán el razonamiento dialéctico, al introducir la oposición de los términos para comprender la mediación, remplaza al silogismo aristotélico. Este último tenía un alcance ontológico semejante, pero fijaba al ser en lugar de engendrarlo). El juicio es pues esta morada precaria del entendimiento que oscila entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo empírico y lo trascendental, entre el juicio de percepción y el juicio de experiencia. Él fija determinaciones sin pensar auténticamente el movimiento de éstas. La verdad obsesiona al juicio, pero el juicio solo no puede fundarla. Se diría que en él la actividad sorda del pensamiento parece nacer toda armada de la frente de Júpiter. Esta inmediación del juicio aparece, en la cópula no desarrollada, como ser y como relación de pensamiento a la vez (los dos aspectos complementarios de la ambigüedad, subjetividad-objetividad, universal-particular). Sin embargo, Kant respondió a su cuestión: "¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*? Ellos son posibles por la identidad absoluta originaria de lo heterogéneo. A partir de esta identidad en tanto lo incondicionado, la identidad misma se quiebra en un sujeto y en un predicado, en un particular y en un universal, que aparecen como separados en la forma de un juicio. Sin embargo, lo racional o también, como se expresa Kant, el elemento *a priori* de este juicio, la identidad absoluta como término medio, no se presenta en el juicio sino en el razonamiento. En el juicio, esa identidad es sola-

[5] *Ibid.*, I, p. 200.

mente la cópula *es*, algo inconsciente, y el juicio es solamente la manifestación preponderante de la diferencia. Para el conocimiento, lo racional está aquí sumergido en la oposición, así como para la conciencia en general la identidad está sumergida en la intuición. La cópula no es algo pensado, algo conocido, sino que ella expresa, precisamente, el no-reconocimiento explícito de lo racional. Lo que sale a la luz y se encuentra en la conciencia es solamente el producto de los términos en tanto que miembros de la oposición, sujeto y predicado, y éstos no existen más que bajo la forma del juicio; la unidad de éstos no es puesta como objeto del pensamiento,"[6] ella no es todavía el tema del juicio. Hegel dice aún en la *Lógica*: "En el juicio subjetivo se quiere ver un solo y mismo objeto doble; primero en su realidad singular, luego en su identidad esencial o en su concepto, es decir, que se intenta ver este singular elevado a su universalidad o, lo que significa lo mismo, lo universal singularizado en su realidad. De este modo, el juicio es verdad, porque él es coincidencia del concepto y de la realidad; pero al comienzo el juicio no está constituido de esta manera, porque al comienzo es sin mediación, puesto que todavía ninguna reflexión o movimiento de determinación salió en él a luz."[7] En esta función de mediación que aparece entre lo universal y lo real, el juicio no es solamente operación del pensamiento, es también operación de las cosas mismas que emergen de lo universal y desaparecen en él, que lo determinan y le permiten ser su propio resultado. El juicio es, tanto en lo que se llama realidad como en la conciencia, *la aparición* de la verdad.

En su *Lógica*, Hegel sigue el progreso del juicio desde el juicio cualitativo, que enuncia la relación inmediata de lo universal y de lo singular –esta rosa es roja–, hasta el juicio modal que pone de relieve, finalmente, la significación de la cópula. El juicio asertórico es la comprobación pura y simple que, en tanto que tal, se revela como siendo sólo problemático. Lo que es real es posible, lo que es posible es real, tal es la contingencia. Pero en el juicio apodíctico, la existencia y la ne-

6 *Glauben und Wissen.*
7 *Logique*, II, p. 272.

cesidad se unen y la conciencia empírica se separa a sí misma, así como la esencia y la existencia se confunden. La cópula se manifiesta en su función existencial así como en su función de relación necesaria; el juicio es entonces trascendido y el razonamiento hace aparecer la mediación misma como objeto. *La mediación es objeto y el objeto sólo mediación.* Ya al estudiar el juicio cualitativo Hegel muestra la significación del juicio negativo. Si en la más mínima aprehensión sensible, lo singular aparece inmediatamente como lo universal, esta relación se revela al punto contradictoria por el juicio negativo y conduce, en el juicio infinito que manifiesta la incompatibilidad absoluta de los términos, al rechazo de toda predicación: "El espíritu es un hueso (el Logos es naturaleza)." Es lo negativo que hace surgir esta oposición y transforma el juicio inmediato en juicio de reflexión, y luego de necesidad, siendo estos dos momentos los que constituyen la antítesis en la dialéctica del juicio. El juicio de reflexión es el juicio según la cantidad: lo singular, lo particular y lo universal. Él se une por medio de una relación que es medida. Pero ya el juicio particular es negativo, porque no sólo pone sino que también excluye; enuncia que algunos hombres son sabios, pero excluye a otros. Finalmente, el juicio de necesidad, categórico, hipotético, disyuntivo, conduce a la división del género, de lo universal, en "o bien. . . o bien", y a la totalidad que se expresa integralmente en la duplicación que opone al uno con *su* otro. Hegel se hace cargo de la reflexión de Kant sobre las formas del juicio, pero poniendo de relieve el sentido a la vez subjetivo y objetivo de éstas. Él estudia la forma como sentido. Ya hemos notado que Hegel se eleva desde las categorías objetivas hacia estas formas que son la verdad de ellas, su sentido, y no a la inversa. La causalidad, la acción recíproca, son más inmediatas que el juicio hipotético o el juicio disyuntivo. Pero estos juicios dicen el sentido dialéctico de las relaciones, la comprensión o la concebibilidad del ser que se concibe a sí misma. Es la inversa del "hilo conductor kantiano". Hegel ha querido seguir el progreso dialéctico del juicio hasta la emergencia de la mediación que estaba sin embargo ahí, inmediatamente en la cópula. La verdad de la verdad inmediata es el movimiento de la verdad a la mediación. El objeto que está ahí

inmediatamente, fijado por la observación empírica, no es sustrato, sino él mismo mediación. La misma mediación que aparece en el pensamiento como razonamiento, aparece en el objeto como su movimiento dialéctico o su devenir. Aristóteles había tratado de reproducir en el silogismo la estructura inmóvil del ser, y ya había dicho que el medio término era razón. Hegel retoma la tentativa de Aristóteles, pero la mediación se anima, habita los términos, los engendra; la génesis absoluta remplaza a la contemplación inmóvil. Lo que llamamos la sustancia, la verdad absoluta, es sin duda tanto el reposo traslúcido y simple como el delirio báquico. Esta dualidad es constitutiva de la dialéctica; este reposo es para este movimiento lo otro, como este movimiento es lo otro de este reposo, pero son idénticos, y la idea absoluta es esta identidad comprendida: "Vemos aquí la pura conciencia puesta de doble manera. De una parte ella es como el ir y venir inquieto que recorre todos sus momentos, en el seno de los cuales ve delante de sí el ser-otro que se suprime en el acto mismo por el que ella lo capta; de otra parte ella es más bien como la tranquila unidad, segura de su propia verdad. Para esta unidad, ese movimiento es lo otro, pero para tal movimiento lo otro es esta calmada unidad, y conciencia y objeto alternan en estas determinaciones recíprocas y opuestas. La conciencia es pues ante sí misma, de una parte, la búsqueda que va y viene, mientras que su objeto es el puro en-sí, la pura esencia; de otra parte, la conciencia es ante sí misma la categoría simple mientras que el objeto es el movimiento de las diferencias."[8]

El juicio —que se enuncia por proposiciones— es el juicio empírico o el juicio especulativo. ¿Cómo la proposición empírica y la proposición especulativa se distinguen en su estructura? Esto equivale a preguntar: ¿cómo sustrato y mediación se relacionan el uno con el otro? El prefacio de la *Fenomenología*, las últimas páginas de la *Ciencia de la lógica*, la introducción a la Lógica de la *Enciclopedia*, nos describen los caracteres específicos de la proposición especulativa en su contraste con la proposición empírica. Es, sin embargo, el

[8] *Phénoménologie*, I, p. 201.

prefacio de la *Fenomenología*. . . el que contiene la exposición más significativa y más plástica.

¿Qué es lo especulativo, el saber absoluto, y cómo se distingue del saber empírico? La *Fenomenología* es solamente una introducción a este saber. Ella adopta el punto de vista de la conciencia que distingue su certeza subjetiva de la verdad y para la cual la verdad emana de una fuente ajena. Este punto de vista de la conciencia es el punto de vista de la experiencia, reposa sobre la distinción formal de lo subjetivo y de lo objetivo. La conciencia descubre progresivamente en la experiencia el contenido mismo del espíritu, pero lo descubre como el en-sí distinto del para-sí. Todo lo que la experiencia presenta, como desde fuera, a la conciencia inmediata, la filosofía lo volverá a encontrar, pero sin esta distinción formal de lo subjetivo y de lo objetivo, del para-sí y del en-sí, de la certeza y de la verdad. El pensamiento especulativo no construye lo Absoluto oponiéndose a la experiencia, únicamente experimenta la logicidad del ser. Efectúa lo que hoy se llamaría una *reducción*. Levanta la hipoteca de una fuente extranjera, de un objeto distinto del pensamiento, más allá de éste. Levanta también la hipoteca de un sujeto humano empírico, que conoce según sus opiniones particulares y su punto de vista propio. Se eleva a un pensamiento que es a la vez pensamiento subjetivo y pensamiento de la cosa misma. Es un pensamiento que ya no se opone al ser, sino que lo vive como sentido, que lo reduce al sentido universal y que, precisamente en este sentido universal, ve constituirse todo ser como determinación de pensamiento e ilumina toda particularidad en la universalidad de este sentido. Es pensamiento absoluto, mejor aún, es lo Absoluto mismo como Logos. El punto de vista de la experiencia es el punto de vista de la observación que recibe e inmoviliza, el saber absoluto es génesis absoluta: "Para la conciencia lo que ha nacido es solamente como objeto (*Gegenstand*), para nosotros es al mismo tiempo como movimiento y como devenir (*Entstehen*)."

Este Logos es lo Absoluto que, pasando la conciencia humana, se intuye a sí mismo y se dice. Sólo existe como tal en el saber absoluto, que no se opone a la inmediación porque es la unidad de la mediación y de la inmediación. Este

saber es subjetividad, sentido, lo que no significa que sea el saber particular de tal individualidad que se atiene a sus particulares opiniones. De esta particularidad se liberó el pensamiento en tanto que tal. Sin embargo, éste es subjetividad porque es sentido, comprensión y movimiento de la comprensión: "En el pensamiento se encuentra inmediatamente la libertad, porque él es la actividad de lo universal, una relación a sí misma abstracta, un ser junto a sí indeterminado según la subjetividad y que, según el contenido, sólo se encuentra en la cosa y sus determinaciones."[9] Hegel agrega que la filosofía es humildad o modestia, porque ella es el olvido de toda particularidad, la vida de lo universal como tal. Esta filosofía no podría ser tachada de orgullo, "porque el pensamiento es únicamente verdadero si profundiza la cosa y si no es, según la forma, un ser o una acción particular del sujeto"; ahora bien, dicho pensamiento "consiste precisamente en que la conciencia se comporta como un yo abstracto liberado de toda particularidad de las cualidades, de las condiciones ordinarias, limitándose a realizar lo universal por el que es idéntico con todos los individuos".[10] Elevarse a esta conciencia de sí universal, que es la vida especulativa pura, lo universal que se refleja en todas las determinaciones del pensamiento (y pues, del ser), es elevarse al saber absoluto. Pero el empirismo, cuando pretende ser insuperable, no es más que un falso punto de vista. Tiene razón contra una filosofía dogmática del entendimiento que fija las determinaciones del pensamiento y las atribuye a las cosas, al alma, al mundo o a Dios; tiene razón cuando admite este gran principio de que "lo que es verdadero debe estar en la realidad y existir para la percepción". La *Fenomenología* muestra que lo que aparece, lo que se llama experiencia, no es ajeno al pensamiento. Pero no hay un ser en sí que aparezca o se esconda. Lo Absoluto aparece y está entero en este aparecer. La ilusión del punto de vista empírico es su punto de vista, su manera de representarse, que presupone la distinción radical del ser y del sentido, de lo que aparece y del aparecer. La filosofía especulativa no va en

9 *Encyclopédie,* parágrafo 23.
10 *Ibid.*

sentido contrario de la experiencia. Ella es otra forma de retomar toda la experiencia a la luz del sentido, de comprenderse y de comprender la ilusión del ser como sustrato. Así el saber absoluto no tiene nada de misterioso o de orgulloso. Es una reducción del ser o del sustrato (presupuesto) al sentido, es una identificación del ser absoluto con el movimiento de la comprensión. La filosofía, la vida de la verdad, es esta comprensión de sí. El pensamiento (no la representación, que supone el sustrato y el yo igualmente sustantificado) es pensamiento objetivo. Sus pensamientos son los pensamientos de la cosa misma: "Los pensamientos así definidos pueden ser llamados objetivos. La lógica coincide pues con la metafísica, que es la ciencia de las cosas concebidas en ideas, las cuales pasaban por expresar las esencialidades de las cosas."[11] Es por eso que la expresión "pensamientos objetivos" designa la verdad, que debe ser el objeto absoluto y no meramente el fin de la filosofía. Pero estos pensamientos son determinados, y esto es su finitud (no ya solamente la oposición certeza-verdad). Es necesario, en consecuencia, aprehenderlos como momentos, como nudos de la forma integral o del movimiento pensante. "Según mi manera de ver, que será justificada solamente en la presentación del sistema, todo depende de este punto de vista esencial: aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia sino también precisamente como sujeto." Pero la sustancialidad, lo inmediato, no es solamente la sustancialidad del pensamiento cuando él se queda en lo universal abstracto, cuando rechaza la diferencia. Lo Absoluto no es ni la sustancia espinozista que está más allá de sus expresiones y de su reflexión, ni el saber puro de toda determinación, el pensamiento inmóvil e indeterminado: "Es la mediación entre su propio devenir-otro y sí mismo." Es esta mediación, esta reflexión, el universal concreto, lo universal que no se opone a sus determinaciones sino que las penetra, se expresa por ellas y las supera. La forma absoluta no es informe porque se abstraiga de las formas particulares (es decir de su contenido), sino porque como Proteo, las desposa y las supera. Su carácter absoluto está en esta

11 *Encyclopédie.*

determinación integral, que es la superación interna de todas las determinaciones. "Lo verdadero es solamente esta igualdad que se reconstituye o la reflexión en sí mismo en el ser-otro, y no una unidad originaria en cuanto tal, o una unidad inmediata en cuanto tal. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene al comienzo su propio fin como su objetivo, y que es efectivamente real sólo mediante su actualización desarrollada y mediante su fin."[12] Lo verdadero no es un Absoluto originario, inmediato, que el pensamiento encontraría y del cual sería distinto. Es su determinación sólo en su propio devenir-otro, y lo que él es, lo es como el resultado que se presupone al comienzo y se pone al final. Esta vida de una verdad que llega a ser y se justifica progresando es la vida especulativa. Ésta no podría, sin embargo, enunciarse en la proposición empírica, porque la proposición empírica supone estas dos hipótesis complementarias: el *sí empírico* que une las determinaciones representadas con el *sustrato*, y el ser que sería el soporte inerte de estas representaciones. Decir que lo Absoluto es *sujeto*, es superar esta concepción del conocimiento que se expresa en la proposición empírica. Ésta última presupone una base fija en la predicación, un ser preexistente y un sujeto que une más o menos arbitrariamente los predicados a esta base. Es al analizar esta estructura de la proposición empírica que se comprende por qué ella constituye un obstáculo a la proposición especulativa. La proposición es ya el enunciado de una mediación: "Lo que es más que tales palabras, aun la simple transición a una proposición, contiene un devenir-otro que debe ser reabsorbido, es una mediación. Ahora bien, es esta mediación la que inspira un horror sagrado, como si, por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto, se debiera renunciar al conocimiento absoluto."[13] Hegel rechaza tanto esta intuición mística o estética de lo Absoluto como esta reflexión empírica. La mediación no es exterior: "De hecho, este horror sagrado tiene su fuente en una ignorancia de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo, porque la

12 *Phénoménologie*, I, p. 18.
13 *Phénoménologie*.

mediación no es otra cosa que la igualdad consigo misma moviéndose. . . El Yo, o el devenir en general, el acto de efectuar la mediación, es, justamente en virtud de su simplicidad, la inmediación que deviene tanto como lo inmediato mismo. . . La reflexión es pues un momento positivo de lo Absoluto."[14]

La conciencia empírica juzga, atribuye predicados a un sujeto. Pero este término de *sujeto* es la ambigüedad misma. Se le pueden dar tres significaciones que conviene distinguir:

1) El sujeto es, primero, la cosa de la que se habla, aquello a lo que el juicio se refiere. Es la base del juicio, base que se ofrece ya antes del juicio de experiencia, a nivel de la simple percepción. Es el ὑποκείμεγογ o el *subjectum*. Esta base parece preceder al saber. La cosa está allí antes de que tengamos un saber de ella. Estamos en relación con ella aun antes de juzgar (y esta tesis se justificaría para Hegel si la cosa fuera el *olvido* de su propia mediación). En el capítulo de la *Fenomenología* acerca de la percepción, Hegel muestra cómo el primer saber intuitivo ya está constituido como un saber de cosas. Este cristal de sal es blanco, sápido, de forma cúbica, de un peso determinado, pero es un esto solidificado en cosa. El movimiento del sujeto cognoscente, que lo aprehende, que lo indica, que lo considera bajo sus diferentes aspectos, se distingue de esta cosa puesta antes de su aprehensión concreta. "El uno, determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, indiferente al hecho de ser percibida o no; ahora bien, el percibir, como el movimiento, es algo inconstante, que puede ser o no ser, y es lo inesencial."[15] Sin embargo, la percepción aprehende las propiedades diversas de esta cosa, sus relaciones tanto con el yo congnoscente como con las otras cosas. La percepción concreta nos conduce de propiedad en propiedad, descubre similitudes y sucesiones constantes, pero no se eleva a lo universal y a la necesidad verdadera: "El empirismo muestra innumerables percepciones semejantes, pero la universalidad es una cosa completamente diferente del gran número. Del mismo modo el empirismo ofrece percepciones de cambios que se suceden u objetos yuxtapuestos, pero no un en-

14 *Ibid.*
15 *Phénoménologie*, I, p. 94.

cadenamiento necesario. Ahora bien, mientras la percepción deba seguir siendo el fundamento de lo que pasa por verdadero, la universalidad y la necesidad aparecen como injustificados, como una contingencia subjetiva, un simple hábito cuyo contenido puede estar constituido de una u otra forma."[16] Además Hegel observa que el escepticismo de Hume, que se funda en la percepción sensible, es diferente del escepticismo antiguo que mostraba, al contrario, la disolución, el desvanecimiento de lo sensible. De hecho la percepción ya es guiada (pero ella lo ignora) por determinaciones de pensamientos, por una estructura cuyo origen es esta base fija. Esta base no es más que el nombre al cual únicamente los predicados confieren un sentido, pero la proposición empírica se refiere siempre a este sustrato, y lo pone como fundamento. Es la cosa, o de una manera más general, aquello de lo que se habla y que, por lo demás, cada uno puede entender a su manera: "Lo que es bien conocido es mal conocido." Es la presuposición de toda proposición y de todo saber empírico.

2) El sujeto es, en segundo lugar, el yo empírico que se refiere a este sustrato, la cosa pensante frente a la cosa extendida. Tanto en la certeza inmediata como en la percepción, Hegel va perpetuamente de la cosa de la que se habla al yo que habla, de lo que sería verdad a la certeza. El sí del sujeto se opone al sí del objeto, pero el filósofo los ve constituirse a ambos de la misma manera, "el uno, el movimiento de indicar, el otro, este mismo movimiento, pero como algo simple; el primero, el acto de percibir, el segundo, el objeto. Según la esencia, el objeto es lo mismo que este movimiento".[17] Se comprende por qué Hegel habla del *sí* del objeto. El objeto es mediación, es el ser del sentido; pero ni la percepción empírica ni el entendimiento se elevan a esta identidad del ser y del sentido; ellos se quedan en la presuposición de este sustrato y del sujeto empírico que habla de él. La experiencia (en el sentido más vago del término, en el sentido en que hablo de mi experiencia) se atribuye, entonces, tan pronto al sustrato objetivo, tan pronto al sustrato subjetivo. El yo

16 *Encyclopédie*, parágrafo 39.
17 *Phénoménologie*, I, p. 93.

empírico es el que une los predicados a la cosa, el que establece relaciones entre los diversos predicados, el que los compara y los distingue. Esta operación es el conocimiento empírico mismo, el que se eleva de la intuición ciega e instantánea a las determinaciones generales. El aire es pesado, transparente, compuesto de diversos gases. El conocimiento empírico, habiendo delimitado una cierta base (que puede ser ya más o menos general, al aire por ejemplo), busca ligar predicados diversos a esta base. La proposición empírica enuncia estas relaciones, pero ella es la obra del sujeto cognoscente que constituye concretamente su objeto. En la *Fenomenología*, Hegel pone de manifiesto cómo este conocimiento se eleva de las clases a las leyes, a las relaciones, y que el sustrato, sin embargo, vuelve siempre. El sujeto empírico no se conoce a sí mismo en este objeto constituido; no obstante, se refleja y se atribuye entonces a sí mismo todo o parte de esta experiencia. Se puede, es verdad, considerar los predicados verdaderamente universales, los que ya no son más *sensibilia* sino determinaciones efectivas del pensamiento. Son categorías, y el sujeto de la proposición, la base, es entonces toda cosa, o el Todo. Pero la cuestión de la relación entre el sujeto de la proposición (aquello de lo que se habla) y estos predicados verdaderamente universales se plantea de otra forma. La proposición se vuelve especulativa, su base ya no es más una representación más o menos artificialmente recortada. El sujeto empírico que conoce es lo que se entiende comúnmente por subjetividad. Está íntimamente mezclado con el objeto empírico. Difícilmente puede al comienzo separarse del curso arbitrario de sus representaciones. Hegel insiste sobre la concepción negativa y positiva que este sujeto puede tener de su conocimiento. Negativamente, cuando este sujeto puede reflejarse fuera del contenido, levantarse por encima de sus representaciones en cuanto representaciones de la cosa, terminando finalmente por ser sólo capaz de charlar de la cosa. Él sabe refutar, descubrir por todos lados lo que falta, pero no sabe concebir, trastocar su negación en posición. Este pensamiento dice lo que la cosa no es: "Sabe refutar el contenido y reducirlo a la nada. Pero ver lo que el contenido no es, esto no es más que lo negativo, un límite supremo que no es capaz

de ir más allá de sí para tener un nuevo contenido. Pero para tener otra vez un contenido, este género de pensamiento debe recoger alguna otra cosa en cualquier parte. Es el reflejo en el yo vacío, la vanidad de su saber. Pero esta vanidad no sólo expresa que el contenido es vano, sino también que semejante forma de examinar es vana también, porque es lo negativo que no percibe lo positivo en él mismo."[18] Hegel insiste sobre este poder solamente negativo del sí que se eleva por encima de todo contenido determinado. "Como esta reflexión no cambia su propia negatividad en contenido, en general no está en la cosa misma, sino siempre más allá de ella, por eso se imagina que, con la afirmación del vacío, es siempre más vasta que un pensamiento rico de contenido."[19] La pura cultura termina por no ser más que conversación que levanta al yo por encima de todo, pero para retirar de allí la satisfacción de su propia vanidad. Este yo es muy hábil en juzgar acerca de lo sustancial, pero ha perdido la capacidad de aprehenderlo. Esta vanidad tiene necesidad de la vanidad de todas las cosas para retirar de allí la conciencia de sí, ella misma en consecuencia la engendra, es el "alma que la sostiene". El sujeto empírico se comporta también de una manera positiva respecto del contenido: "En su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el propio pensamiento razonador es el sí en el que el contenido retorna; al contrario, en su conocimiento positivo el sí es un sujeto representado con el cual el contenido se relaciona como accidente y predicado. Este sujeto constituye la base a la cual se liga el contenido, base sobre la que el movimiento va y viene."[20] La presuposición de este sustrato es el gran obstáculo de la proposición especulativa, porque este sustrato es lo no-reflejado. Cuando se trata de atribuir predicados empíricos, esta presuposición es inevitable, pero en la proposición especulativa, el sujeto, es decir lo Absoluto, ya no puede ser comprendido de la misma manera.

18 *Phénoménologie,* I, p. 51.
19 *Phénoménologie,* I, p. 52.
20 *Ibid.,* I, p. 52.

3) Finalmente, se puede entender por sujeto, al sujeto de la proposición especulativa, este Absoluto que es precisamente el Todo. Este sujeto no es ni la base de la proposición empírica ni el yo empírico, sino el sujeto-objeto universal, lo que nunca se concibe como un sustrato fijo, sino como devenir y mediación. En este último caso, la proposición especulativa ya no tiene más la misma estructura que la proposición empírica. Si decimos: "Lo Absoluto es el ser, la nada, la esencia, etc.", formamos proposiciones especulativas muy diferentes de las proposiciones empíricas como "el aire es pesado" o "el hombre es un vertebrado". Cuando una determinación de pensamiento es atribuida a lo Absoluto, es decir, cuando es un predicado auténticamente universal, el comportamiento del sujeto cognoscente ya no puede ser más el mismo que en el caso de una proposición empírica.

En la proposición empírica hemos visto que el sujeto era una base, la cual se suponía fija y anterior al saber. Es a ella a la que se refiere el conocimiento. Esta base se encuentra en el fundamento de una representación mal delimitada en el campo de la experiencia. Los predicados deben ser enlazados a ella, y el lazo de ellos es sintético. En la inducción empírica, como en la deducción matemática, la base permanece fija, los predicados sólo le son conferidos por una operación exterior, una operación del sujeto cognoscente. La base misma no se muestra en la prueba; por el contrario, la prueba le sigue resultando extraña. Todo el proceso es un proceso del conocimiento. No sucede lo mismo en la demostración filosófica que es dialéctica: "La proposición debe expresar lo que es lo verdadero. Pero esencialmente lo verdadero es sujeto. En cuanto tal, él es solamente el movimiento dialéctico, esta marcha que engendra el curso de su proceso y vuelve a sí misma. En cualquier otro conocimiento el rol de la demostración es la expresión de la interioridad. Pero cuando la dialéctica se separó de la demostración, el concepto de la demostración filosófica de hecho se perdió."[21] Es por eso que lo verdadero no se expresa en una proposición, sino en la mediación. Es ésta el único sujeto, y no un sustrato. "La

21 *Phénoménologie*, I, p. 56.

manera dogmática de pensar no es otra cosa que la opinión según la cual lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o aun en una proposición que es inmediatamente sabida." Hegel muestra, entonces, cómo se constituye la proposición empírica y el paso que se efectúa del sí del objeto al sí cognoscente. "Por lo común el sujeto se pone en el fundamento como el sí objetivo y fijo; de allí el movimiento necesario pasa a la múltiple variedad de las determinaciones o de los predicados; en ese momento entra en juego, en lugar de este sujeto, el yo mismo que sabe. Él es el lazo de los predicados y el sujeto que los sostiene."[22] La presuposición de la base fija acarrea como consecuencia necesaria que el enlace de los predicados con el sujeto, y su enlace mutuo, dependan del sujeto que conoce. Éste sustituye a esa base inerte, llega a ser el agente del conocimiento; sigue afirmando que de derecho *praedicatum inest subjecto*, pero de hecho sólo él es el movimiento operante. El sujeto empírico (o aun, en una perspectiva más profunda, el sujeto trascendental) dice de la cosa lo que ella es, blanca, sápida, pesada, pero esta atribución es *su* obra. Es por eso, como lo hemos dicho, que la reflexión de este sujeto conduce al escepticismo o a la vanidad. El enlace de los predicados depende de la imaginación, es un enlace sin necesidad. Cuando ahora la reflexión empírica se transforma en reflexión trascendental, el sustrato se vuelve incognoscible, es inaccesible, y en su lugar se presenta la unidad de los predicados atribuida al yo trascendental. Como el objeto no puede darse como tal, la experiencia, que debe sin embargo relacionarse con él, posee solamente esta unidad que resulta de que sus predicados se relacionan a un mismo objeto: "Nuestros conocimientos —dice Kant— no se determinan al azar o arbitrariamente, sino *a priori* y de una manera cierta, porque al mismo tiempo que ellos deben relacionarse a un objeto, deben también necesariamente concordar entre ellos en relación con este objeto; es decir, tener esta unidad que constituye el concepto de un objeto. Pero como sólo tenemos que habérnoslas con los elementos diversos de nuestras representaciones, y como esta

22 *Phénoménologie*, I, p. 53.

X que corresponde a ellas, el objeto no es nada para nosotros, porque es necesariamente algo diferente de todas nuestras representaciones; es claro que la unidad del objeto constituido no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de los elementos diversos de las representaciones. Decimos que conocemos el objeto cuando hemos operado una unidad sintética en los diversos elementos de la intuición." El sí cognoscente siempre sustituye, con su espontaneidad, al sí del objeto. El empirismo se queda en un lazo inconsciente, el pensamiento crítico se eleva a la unidad necesaria de la experiencia, pero en los dos casos la noción del sustrato hace imposible la identificación del sí subjetivo y del sí objetivo que permitiría aprehender lo Absoluto mismo como sujeto. Este sustrato constituye, en toda representación, el límite insuperable. Incluso la mónada de Leibniz encierra en ella, pese a ser reflexión, este límite absoluto, este en-sí que sólo es para sí en una representación teológica que es alienación de la reflexión.

Sin embargo, el pensamiento especulativo debe cesar de ser el principio motor y arbitrario del contenido, debe "sumergir esta libertad en el contenido, dejar que este contenido se mueva siguiendo su propia naturaleza, es decir, siguiendo el sí en tanto que sí del contenido, y contemplar este movimiento".[23] La dialéctica ya no es más una operación del filósofo; en éste ella es el movimiento de la cosa misma, su "mostración". En cuanto al filósofo (de esta manera llega a ser sí universal), "él debe renunciar a las incursiones personales en el ritmo inmanente del concepto, no debe intervenir aquí con una sabiduría arbitraria adquirida en otra parte; esta abstención es ella misma un momento esencial de la atención concentrada sobre el concepto".[24]

Decir que lo Absoluto es sujeto es decir que la unidad de la proposición no es la unidad de un sujeto humano, ni la unidad vacía de un sustrato, sino la unidad del sentido que aparece a través de la proposición. "La necesidad de representar lo Absoluto como sujeto condujo a hacer uso de proposicio-

23 *Phénoménologie*, I, p. 51.
24 *Ibid.*

nes como Dios es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor. En semejantes proposiciones lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero aún no se presenta como el movimiento de reflejarse en sí mismo. En una proposición de esta clase se comienza por la palabra Dios. Por sí sola esta palabra es un sonido carente de sentido, nada más que un nombre. Es sólo el predicado el que nos dice lo que Dios es, lo que llena y le da significación a la palabra. Solamente en este fin el comienzo vacío llega a ser un saber efectivo. Hasta ese punto no se puede hacer abstracción de la razón por la que no se habla solamente de lo eterno, del orden moral del mundo o, como lo hacían los antiguos, de puros conceptos, del ser, de lo uno, etc., de lo que atribuye la significación, sin agregar un tal sonido carente de sentido. Pero por la presencia de esta palabra justamente se quiere indicar que no es un ser, una esencia o un universal en general lo que se pone, sino algo reflejado en sí mismo, un sujeto."[25] Por supuesto, este sujeto no es ni el sujeto empírico, ni siquiera el sujeto trascendental, sino el sí universal del ser. "Sin embargo, agrega Hegel, esto no es todavía más que una anticipación. El sujeto es tomado como punto fijo, y a este punto se ligan los predicados como a su soporte, y se ligan a él por intermedio de un movimiento que pertenece al que tiene un saber de este sujeto, pero que no puede ser considerado entonces como perteneciendo intrínsecamente al punto mismo; sin embargo, sólo gracias a este movimiento propio el contenido sería presentado como sujeto."[26] Tal como está constituido aquí, este movimiento no puede pertenecer al sujeto; la proposición especulativa se encuentra falseada por su interpretación según el modo de la proposición empírica.

Pero la proposición especulativa se muestra como tal proposición por la resistencia que opone a la reflexión del sujeto empírico. Es, en efecto, una proposición en la que el predicado ya no es más una clase, una generalidad sensible sino una categoría, una determinación universal. En tal caso el predicado es la sustancia, la esencia de aquello de lo que se habla, y

25 *Phénoménologie*, p. 21.
26 *Ibid.*

el sujeto empírico ya no puede volver más del predicado al sujeto de la proposición; es enteramente retenido por el peso de la determinación esencial. Es ella la que llega a ser el sujeto. "Puesto que el concepto es el sí propio del objeto que se presenta como su devenir, este sí no es un sujeto en reposo que soporte pasivamente los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y que retoma en sí mismo sus determinaciones. En tal movimiento el sujeto en reposo desaparece; penetra en la diferencia y en el contenido, y en lugar de mantenerse frente a la determinación, más bien la constituye, es decir, que él constituye tanto el contenido distinto como el movimiento de este contenido. La base fija que el razonar tiene en el sujeto en reposo vacila pues, y es solamente este movimiento mismo que se convierte en el objeto. El sujeto que llena su contenido cesa de ir más allá de éste y ya no puede tener otros predicados u otros accidentes."[27] En una proposición empírica: el aire es pesado, el aire no es solamente pesado, *también* es transparente, *también* fluido; el sujeto de la proposición desborda, en consecuencia, todo predicado particular. Pero no sucede lo mismo en la proposición especulativa, en la cual el sujeto se pierde en su determinación y se convierte en esta determinación, la que a su vez se hace más profunda y se mueve. "Inversamente, el contenido disperso se mantiene ligado bajo el sí; este contenido no es el universal que, libre del sujeto, convendría a muchos."[28] En la proposición empírica los predicados son determinaciones generales que convienen a este sujeto, pero también a otros; la fluidez no es solamente un predicado del aire. En la proposición especulativa, la determinación es la determinación del sujeto, ella no lo supera, como tampoco él la supera a ella. "Así, el contenido ya no es más, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, es la esencia y el concepto de aquello de que se habla. Es por eso que el pensamiento empírico es detenido por la proposición especulativa, él ya no puede comportarse con ésta de la misma manera, sobrepasar los accidentes y los predicados: es frenado en su curso cuando lo que en

27 *Phénoménologie*, I, p. 52.
28 *Ibid.*, I, p. 53.

la proposición tiene la forma de un predicado es la sustancia misma; sufre, por decirlo así, un rebote. Parte del sujeto como si éste permaneciera en la base; pero luego, como el predicado es más bien sustancia, encuentra que el sujeto ha pasado al predicado y ha sido suprimido. De este modo, lo que parece ser predicado se ha vuelto la masa total e independiente, en tal caso el pensamiento no puede errar más de un lado para otro sino que es retenido por este peso."[29]

El sujeto de la proposición especulativa se pone integralmente en su determinación o su diferencia; a su vez esta determinación que lo constituye se ha vuelto sujeto, ella se muestra no como un universal abstracto sino como un sí. El yo que sabe ya no puede, entonces, reflejarse en sí mismo, operar y demostrar desde fuera, decidir más o menos arbitrariamente sobre la conveniencia de tal o cual predicado en relación con el primer sujeto, "más bien tiene que habérselas con el sí del contenido, no debe ser para sí sino confundirse con el contenido mismo".

Esta proposición especulativa, que expresa lo que Hegel llama el concepto, tiene por punto de partida la unidad originaria, lo Absoluto. Es por eso que su predicado no podría convenir a otra cosa. Por otra parte, esta atribución es una determinación conceptual, no una representación; es lo Absoluto mismo idéntico a su determinación. Es por eso que ella colma al sujeto, lo expresa mucho mejor de lo que el atributo de Spinoza expresa la sustancia, porque es la sustancia entera la que se puso a sí misma en su atributo. Pero no por eso ha desaparecido. Ella es el movimiento de este atributo, el cual ya no es más entonces una expresión entre otras sino un momento que debe superarse, porque él es efectivamente el sujeto. Hegel muestra, en el último capítulo de su *Lógica,* que trata sobre la Idea absoluta, la importancia de esta determinación considerada como el sujeto mismo.

Consideremos una proposición especulativa como la que discute Kant: "El mundo es finito." Esta proposición es especulativa porque el sujeto, el mundo, es ya en sí el Todo. Pero a esta proposición Kant opone otra: "El mundo es infinito."

29 *Phénoménologie.*

Esta proposición tiene la misma base, el mundo, pero tiene un predicado opuesto. Kant habla entonces de antinomia. El sujeto de la proposición es, en efecto, fijo, inmóvil, es aquello de lo que se habla, el mundo. Pero se deja a los predicados, finito o infinito, en su inmediación. El conflicto resulta, pues, solamente de la atribución de ellos a una misma base, a un mismo sustrato que debe, por su lado, escapar a la contradicción. El pensamiento dogmático es aquí el que pretende elegir entre las determinaciones, dejándolas subsistir como ellas son. ¿El mundo es finito o infinito?, ¿el alma es simple o compuesta? También el pensamiento crítico deja subsistir las determinaciones como ellas son, pero se niega a atribuirlas al sustrato para preservarlo de la contradicción. En consecuencia, sólo pone la contradicción en el sujeto pensante. Por el contrario, lo que la proposición especulativa debe mostrar es el movimiento de la determinación convertida ella misma en sujeto. El mundo no es o finito o infinito, ni tampoco finito e infinito, sino que la contradicción se muestra en cada una de las determinaciones. Es lo finito que se contradice, al igual que el infinito abstracto, y es así como el mundo aparece como sujeto. Él no preexiste fijo antes de su propia posición en su determinación. La base, puesta como idéntica a sí misma, como inmóvil, vuelve imposible el movimiento dialéctico, el que entonces no es más que la expresión de una subjetividad que toma consigo la contradicción para separarla de su objeto. "Nos representamos así al uno y al otro –es decir, al objeto y al conocimiento– como sujetos en los que se introducen las determinaciones bajo la forma de predicados, propiedades o universales independientes; de manera que, fijas y correctas en sí mismas, son colocadas en una relación dialéctica y contradictoria, únicamente por una conexión extraña y contingente, que opera en y a través de un tercer término."[30] Pero es la determinación misma la que debe mostrarse dialéctica –reflejarse– y así ella es sujeto. El límite de la reflexión, el sustrato, debe desaparecer en la determinación.

30 *Logique*, II, 494.

La proposición especulativa se presenta como una proposición empírica; evoca, primero, este modo de saber sintético que agrega desde fuera predicados, pero se revela como una proposición idéntica. El sujeto se convirtió en su predicado, él es el universal determinado. Pero a su vez el predicado se convirtió en el sujeto. Él es el sujeto del contenido y ya no el sujeto del saber, o aun, él es la identidad de estos dos sujetos por la desaparición de la base y del sí empírico que sólo servían para una reflexión exterior. Para Hegel, la dificultad de entender la proposición filosófica resulta de esta situación; se la querría comprender como si fuera una proposición empírica. En realidad, el pensamiento no especulativo tiene también su derecho, porque la supresión de la forma no-especulativa –la vuelta a la identidad– no debe producirse inmediatamente remitiendo a la intuición. El retorno en sí mismo del concepto debe ser presentado. La mediación debe aparecer. Este movimiento de identificación no es el de una prueba sino el de la dialéctica. Es necesario que el predicado mismo se muestre como sujeto y él sólo puede hacerlo por su desarrollo dialéctico. Es por eso que una sola proposición no podría enunciar explícitamente lo especulativo. Se puede objetar entonces que el movimiento dialéctico remite de una proposición a otra, y que la dificultad vuelve siempre: "Esto es similar a lo que sucede en la demostración usual; los fundamentos que ella utiliza tienen a su vez necesidad de una fundamentación y así hasta el infinito." Pero la filosofía no parte de una base, de una presuposición. Parte del concepto, es decir, del contenido que en sí mismo es, de un modo perfecto, sujeto, y que no remite a un sustrato. "Fuera del sí sensiblemente intuido o representado, sólo nos queda el nombre en cuanto nombre para indicar el puro sujeto, el uno vacío y privado del concepto. Es por esto que puede ser útil, por ejemplo, evitar el nombre de Dios, porque este nombre no es inmediatamente y al mismo tiempo concepto, sino el nombre propiamente dicho, el punto de reposo fijo del sujeto que sirve de fundamento."[31] De esta manera, la Lógica dialéctica será la presen-

31 *Phénoménologie,* I, p. 57.

tación de un sujeto universal, que se refleja, pero que no es exterior a su reflexión, sujeto que no es sino el movimiento mismo de esta reflexión, y movimiento éste que es circular. Su progresión es su propio fundamento. El ser, la esencia, el concepto son las categorías de lo Absoluto, o más bien son el Absoluto mismo en su reflexión de sí.

II. LAS CATEGORÍAS COMO CATEGORÍAS DE LO ABSOLUTO

El análisis de la proposición especulativa nos ha introducido en la Lógica hegeliana. La desaparición del sustrato presupuesto nos ha conducido a un sujeto que es íntegramente reflexión, que no refleja más que a sí mismo, pero este sí mismo es aún reflexión. Lo inmediato y la reflexión ya no se oponen. Ya no hay un en-sí que no sea susceptible de llegar a ser para-sí y, como consecuencia, no hay un para-sí que siga siendo siempre extraño al en-sí. La reflexión del ser no toca un límite insuperable, es abierta, y si ella vuelve sobre sí, si es circular, es para no caer en una falsa infinitud que introduciría nuevamente el límite. Esta apertura aparece, desde el comienzo de la Lógica, en la identidad del ser y de la nada, en la mediación. Es como mediación que lo Absoluto debe ser pensado. Pero esta mediación es también lo inmediato. Ella no es un medio de pensar lo Absoluto, lo Absoluto mismo es mediación. Su ser es su sentido, y su sentido es su ser. La sustancia espinozista carecía aún de este principio de reflexión sobre sí. Era en sí pura actividad, causa de sí, pero su actividad no se manifestaba como la mediación, como el devenir de sí. "Lo Absoluto no puede ser un primero, un inmediato, porque él es esencialmente su propio resultado." La sustancia espinozista representa la unidad positiva, y en consecuencia inmediata, la unidad de todo contenido, "pero este contenido diverso y variado no se encuentra como tal en la sustancia misma, sino en la reflexión exterior".[1] Se podría creer que la

[1] *Logique,* II, p. 166.

concepción leibniziana de la sustancia elimina esta positividad no reflejada, este inmediato presupuesto, ya que la mónada es la unidad negativa del contenido del mundo, o la unidad reflejada. Ella es pues verdaderamente sujeto; pero de hecho no es así, porque "la mónada posee al mismo tiempo una determinación por la cual difiere de los otros. . . Esta limitación de la mónada no alcanza a la mónada tal como ella se pone y se presenta a sí misma, solamente alcanza a su ser en sí, o ella es límite absoluto, una predestinación puesta por otro ser. Como, además, sólo hay objetos limitados que se refieren a otros objetos limitados, y que la mónada es al mismo tiempo un Absoluto cerrado en sí, de ello resulta que la armonía de estos objetos limitados, es decir, las relaciones recíprocas de las mónadas, les es impuesta desde fuera y preestablecida igualmente por otro ser, o en-sí".[2] La representación teológica de Leibniz es una alienación de la reflexión. Impide al Absoluto ser efectivamente sujeto; consagra la separación del en-sí y del para-sí. Lo que se refleja absolutamente es en-sí, está más allá de la reflexión efectiva, es solamente una representación de la reflexión. Lo que efectivamente se refleja es un punto de vista, un sí limitado. Después de haber elaborado una concepción de la sustancia que de derecho eliminaba todo sustrato, Leibniz introduce nuevamente esta inmediación como una predestinación, como clausura. La metafísica de Leibniz, a pesar del progreso técnico que representa con respecto a la de Spinoza, es en definitiva menos abierta que ésta. La representación teológica vuelve a conducir a "representaciones corrientes", que no han experimentado un desarrollo filosófico y no han sido elevadas a la altura de principios especulativos. La Teodicea leibniziana es el resultado de esta representación que no es concepto y que no puede llegar a serlo. No ha sido inútil citar esta apreciación de Hegel sobre Leibniz para poner de relieve su concepción de este sujeto absoluto, la mónada única, en vez de la Monadología, cuyo tema es el Logos. La reflexión especulativa atraviesa el sí empírico, el hombre, pero ella no conoce ningún límite preestablecido. Es el ser absoluto el que se refleja y el

[2] *Ibid.*, II, p. 168.

que se piensa. La representación, que es algo característico de una conciencia empírica como tal, cede el lugar al concepto. Ya no hay más sustrato.

La proposición especulativa tiene entonces, por predicados, determinaciones de pensamiento, categorías, que son ellas mismas el sujeto, que devienen dialécticamente y expresan la conciencia del sí del Absoluto, y no ya el punto de vista de una conciencia humana sobre una realidad siempre ajena, a la que sin embargo se supone capaz de verdad. Hegel vuelve en la *Lógica* sobre esta crítica del sustrato: "Pero solamente el predicado da el concepto o, por lo menos, lo universal y la esencia, y es por el predicado que nos interesamos a través del juicio. Es así que Dios, naturaleza, espíritu, son sólo nombres en cuanto sujetos de un juicio. Es solamente por el predicado que aprendemos cuál es la naturaleza de este sujeto, lo que es según el concepto. Cuando se busca el predicado que conviene a semejante sujeto, nuestro juicio debe ya tener por base un concepto, pero solamente el predicado expresa este concepto. Es por eso que el rol atribuido al sujeto sólo existe en la representación. Ésta es la fuente de la explicación verbal por medio de un nombre. En cuanto a lo que hay que entender por este nombre, eso depende de circunstancias fortuitas o de hechos históricos. Buen número de discusiones que versan sobre la cuestión de saber si tal predicado conviene a tal sujeto no son más que simples logomaquias, porque la forma de la que acabamos de hablar les sirve de punto de partida. En el fondo de estas discusiones (*subjectum* o en griego *ὑποκείμενον*) no hay nada más que el nombre."[3]

Pero si la *Lógica* se revela como el discurso filosófico por excelencia, si es el desarrollo de sí de las categorías, que son las determinaciones mismas de lo Absoluto, entonces conviene captar qué nuevo sentido da Hegel a estas categorías, qué significa para él la categoría de lo absoluto.

Ya el término griego *κατεγορειν* enuncia que la categoría es un predicado. Dicho término tiene, en Aristóteles, el sentido de atribuir. Para él una categoría es un atributo, o por lo

3 *Logique*, II, p. 206.

menos una noción universal que puede ser un atributo. Esta definición conviene a todas las categorías salvo a la sustancia primera, cuya definición es precisamente que no puede ser atributo de nada. Las categorías en Aristóteles son los géneros supremos, pero géneros que no se ordenan bajo un género común. No son las especificaciones del ser, sino los puntos de vista más generales sobre el ser, géneros del ser por lo demás incomunicables entre ellos. Hay en Aristóteles como una disparidad de estos puntos de vista sobre el ser, de estas determinaciones generales y reales de todo existente. Son los primeros atributos de las cosas, atributos que a éstas pertenecen, pero que no se comunican entre sí. Se puede captar la cantidad en el ser, o la calidad, pero no se puede pasar de una a otra. El ser en tanto que ser se conoce por las categorías que son sus aspectos reales. Esta distinción absoluta de las categorías, este pluralismo de los géneros del ser en Aristóteles, es lo que lo opone a Parménides y a Platón. Y si Hegel debe mucho al sistema aristotélico en su conjunto, como lógico debe mucho más a la dialéctica platónica, al *Parménides* y al *Sofista*: "Los géneros del ser, dice Aristóteles, son irreductibles unos a otros, y tampoco pueden entrar en uno solo."

Sin embargo, Aristóteles ya nos aclaraba respecto de un carácter de las categorías. Éstas son predicados universales que convienen a todo existente como tal (también la sustancia conviene a todo existente, porque ser un sujeto es una modalidad general del ser). Por eso ellas difieren ontológicamente de los otros predicados, de los predicados que son aún *sensibilia*.

Hegel, que eligió el concepto como elemento de su Lógica y que se opuso vigorosamente a la tesis según la cual el concepto es por sí solo vacío y tiene necesidad de una materia sensible de la que sólo sería el signo, distingue sin embargo el concepto del concepto, la unidad originaria —fundamento de todo reconocimiento— de los conceptos empíricos. Estos pseudoconceptos (que sólo necesitan del medio de lo universal) son el producto de una abstracción sensible: "Según esta manera de ver, abstraer significa retirar de lo concreto, para nuestras conveniencias personales y subjetivas, tales o cuales características, dejándole otras para que él no pierda nada de

su valor."[4] El concepto auténtico no depende de la realidad anterior de lo sensible, sino de su dialéctica. Es lo sensible mismo que se niega y se funda: "El pensamiento que concibe no es la operación de dejar de lado la materia sensible, sino la superación y reducción de la misma, como simple fenómeno, a lo esencial que se manifiesta en el concepto."[5] Las categorías, que son los momentos del pensamiento y del ser, no son pues clases o géneros sensibles de esos que el conocimiento empírico alcanza.

Cuando quiero clasificar las cosas sensibles las subsumo bajo universales aún sensibles, bajo determinaciones que participan a la vez de la universalidad indeterminada y de lo sensible puramente sensible. Hegel, hablando de este esfuerzo de la observación para clasificar las cosas, escribe en la *Fenomenología*: "La observación que tenía bien ordenadas estas diferencias y estas esencialidades, y creía que en ellas había algo de fijo y de sólido, ve a los principios superponerse unos con otros (los monstruos, el azar, en Aristóteles), ve formarse transiciones y confusiones, ve ligado lo que ella tomaba primero como absolutamente dividido, y dividido lo que tomaba primero como unido (los animales anfibios). En consecuencia, la firme adhesión al ser-en-reposo, que permanece igual a sí mismo, debe aquí, precisamente en las determinaciones más generales, cuando por ejemplo se trata de conocer los signos característicos esenciales del animal y de la planta, verse atormentado por instancias que le quitan toda determinación, que reducen al silencio la universalidad a la que se había elevado, y la vuelven a llevar a una observación y a una descripción privadas de pensamiento."[6] Esta conciencia que observa la naturaleza, pasa de las clasificaciones propias de la ciencia antigua a las relaciones o a las leyes propias de la ciencia moderna, pero se refiere siempre a esta exterioridad sensible. Es por eso que aísla determinaciones generales o las yuxtapone. Ella no puede llegar a captar el movimiento de éstas, el paso de la una a la otra. Esta actitud es la que *encuentra*, no la que

[4] *Logique*, II, p. 255 y ss.
[5] *Ibid.*
[6] *Phénoménologie*, I, p. 210.

comprende. Así pues, Aristóteles trató a la Lógica como un tipo de ciencia natural. *Encontró* las formas, las del pensamiento, y Kant, a pesar de partir de un principio completamente diferente, retomó esta manera de encontrar las categorías sin aprehender su movimiento: "Sin embargo, tales como son esta forma o este contenido para la observación en cuanto observación, reciben la determinación de un contenido encontrado, dado, es decir, de un contenido que es solamente puesto en el elemento del ser. Ellos devienen un ser calmo, hecho de relaciones, una multitud de necesidades separadas que, como contenido fijo en sí y para sí, deben tener una verdad en su determinación, y así de hecho se sustraen a la forma. Pero esta absoluta verdad de las determinaciones fijas o de las múltiples leyes diversas, contradice la unidad de la conciencia de sí o del pensamiento, y en general contradice la forma."[7] Sin embargo hemos superado los conceptos sensibles que no convienen más que a regiones particulares, a clases de objetos singulares, y que mantienen entre ellos relaciones tan indiferentes como las de las individualidades sensibles mismas. La diversidad de estos conceptos sensibles, los predicados más o menos generales (de los cuales algunos enuncian relaciones más bien que caracteres), no tienen nada que ver con las categorías. A lo sumo llegarán a ser, después de la Lógica, determinaciones válidas de una filosofía de la naturaleza o del espíritu finito.

En primer lugar las categorías difieren de estos predicados sensibles en que ellas convienen a todo existente; ellas son predicados que se dicen de todo ser. La sustancia, la causalidad, la acción recíproca, son determinaciones universales en un sentido muy diferente al de las generalidades sensibles. Aunque atribuidos a las cosas sensibles, estos predicados ya no las caracterizan en tanto que sensibles sino en tanto que inteligibles; es un pensamiento y ya no una imagen sensible (calidad o cantidad en general, por ejemplo, por oposición a verde o a largo de 3 metros). Las categorías (y así lo había ya observado Aristóteles) son, en consecuencia, predicados absolutamente universales, y no vagos y mal definidos, es decir,

[7] *Ibid.*, I, p. 250.

limitados a regiones particulares, y esta universalidad los arranca de lo sensible. Las categorías así entendidas no tienen nada más de sensible. Pero su inteligibilidad no significa otro mundo, que sólo podría ser un mundo sensible (en la imaginación). Su inteligibilidad significa tomar en consideración la totalidad. Lo sensible es solamente lo parcial, la aparente indiferencia al *resto*, lo diverso como tal; lo inteligible, es la inmanencia de la totalidad a cada sensible y, en consecuencia, el sostén de lo sensible. Estas categorías constituyen pues la estructura universal de lo sensible en cuanto tal, su armazón. La representación, el entendimiento empírico, no saben que estas determinaciones universales condicionan lo sensible mismo y fundan su objetividad: "De hecho, este entendimiento hace su camino a través de toda materia y de todo contenido en virtud de esos elementos. Estos elementos son la conexión y la potencia dominadora del entendimiento mismo. Únicamente ellos son lo que constituye, para la conciencia, lo sensible como esencia, lo que determina las relaciones de la conciencia con lo sensible, y en lo que discurre el movimiento de la percepción y de lo verdadero para ella."[8]

Aunque estos predicados universales no son clases, sin embargo permiten clasificar y organizar los fenómenos según *funciones propias.* Kant tomó las categorías precisamente como tales funciones y no más como géneros del ser, y esto es verdad no sólo para tipos de relaciones tales como la sustancia y la causa, sino también para estas determinaciones mismas del existente inmediato como son la cualidad y la cantidad. Éstas son los instrumentos de la matematización del universo. El pensamiento, tal como lo concibe Hegel, superando aquí a Kant, no se completa con lo sensible, sino que lo recobra en su esencia (una primera parte de la Lógica es la lógica del ser inmediato, y Hegel puede decir que este inmediato se conserva en la Lógica misma: "Pero la filosofía da una idea conceptual de lo que, hablando con propiedad, representa la realidad del ser sensible"). Hegel va a unificar estos dos aspectos de la categoría como género del ser y función del pensamiento.

[8] *Phénoménologie*, I, p. 107.

Definiendo a la categoría como función del pensamiento, el idealismo trascendental sustituye el ser de lo lógico por la logicidad del ser, el entendimiento divino por el entendimiento trascendental. Él crea una nueva ontología. La categoría es una actitud del espíritu que comprende y unifica. Es tanto una manera de comprender como un carácter de lo que es comprendido. Esta identidad de la categoría, en lo existente y en el pensamiento, es el tema de la deducción kantiana retomada por Hegel: "La categoría que hasta aquí tenía la significación de ser la esencialidad del ente, de ser de una manera indeterminada esencialidad del ente en general o del ente frente a la conciencia, ahora es esencialidad o unidad simple del ente sólo en tanto que éste es efectividad pensante, o aun también esta categoría significa que el ser y la conciencia de sí son la misma esencia, no la misma en la comparación sino en sí y para sí."[9]

Sólo que para Hegel Kant no permaneció fiel a esta definición de la categoría como sentido absoluto, "él dejó nuevamente a esta unidad ponerse de un lado como conciencia y frente a ella dejó ponerse un en-sí".[10] En el capítulo de la *Lógica* sobre el concepto, Hegel mostró la importancia de este giro kantiano que, de un género del ser, hace un momento del yo universal. Pero este yo no es el yo humano: "Una de las ideas más profundas y más justas de la *Crítica de la razón pura* es aquella idea según la cual la unidad, que es la esencia del concepto, sería la unidad primitivamente sintética de la apercepción, la unidad del Yo pienso o de la conciencia de sí. . ."[11] Esta unidad es la que, como sintética, es la objetividad misma, así como ella es el yo. "De acuerdo con esta definición, es gracias a esta unidad del concepto que una cosa cesa de ser una simple determinación afectiva, una intuición o aun una simple representación, para presentarse como objeto, como esta unidad objetiva que es la unidad del yo con él mismo. Al concebirlo, el yo transforma el ser en-sí y para-sí, que el objeto tiene en la intuición y la representación, en un ser-

9 *Phénoménologie,* I, p. 199.
10 *Ibid.*
11 *Logique,* II, p. 221 y ss.

puesto, lo penetra pensándolo, pero él es en-sí y para-sí tal como él se encuentra en el pensamiento, mientras que tal como está en la intuición o la representación no es nada más que fenómeno." Sin embargo, este yo cuyas categorías son momentos, o la categoría cuyas determinaciones son especies, es decir el concepto, no es el yo humano o el alma sustancial del dogmático: "Cuando no se va más allá de la representación pura y simple del yo tal como se ofrece a nuestra conciencia ordinaria, el yo sólo aparece como una simple cosa que llamamos también alma, a la cual el concepto sería inherente como una propiedad en el sentido ordinario del término. Esta representación, que no se toma la molestia de hacerse una idea del concepto o del yo, no está hecha para facilitar la comprensión del concepto o para aproximarnos a esta comprensión."[12] Para Kant, las categorías caracterizan tanto un entendimiento subjetivo como una estructura de lo que es comprendido (pero que continúa siendo, en Kant, experiencia posible), ellas son a la vez determinantes y reflexivas (aunque la categoría de modalidad sólo sea reflexiva). Hegel va a superar a Kant al captar al mismo tiempo el carácter intuitivo y discursivo del entendimiento, al ver en el pensamiento absoluto el pensamiento que se determina sin dejar de ser pensamiento absoluto. Este movimiento del pensamiento (y con el pensamiento, el de todo ser) será el Logos filosófico. Pero en la categoría kantiana ya se revela otro carácter. La categoría es una función del entendimiento en tanto que ella es universal, no sensible, y toma siempre en consideración el *Todo* a propósito de la parte. De allí también su necesidad, o su función de necesidad. Esta idea de la totalidad, de una cuasitotalidad (el conjunto de los fenómenos como experiencia posible en Kant), es fundamental. Pensar según las categorías —es decir pensar— es siempre elevarse más o menos a la totalidad. Quizá toda conciencia abarca esta totalidad en la más mínima percepción. Las categorías no son universales solamente porque ellas convienen a todo singular, a todo *esto,* sino porque ellas son los predicados del Todo, porque aquello de lo que se habla siempre con ellas es el Todo, y porque las categorías son

12 *Logique.*

funciones que permiten pensar el Todo a propósito de la parte, y permiten pensar el entendimiento en lo sensible. Lo sensible es la intuición singular; la inmanencia del entendimiento es el horizonte de la totalidad. Las categorías comprenden el Todo en la experiencia singular; ellas son pues universales porque son necesarias. El pensamiento tiene siempre por objeto el mundo, su objeto no temático es el universo como un Todo.

Una vez más aparece aquí la ambigüedad del kantismo. Si la experiencia *es*, esta experiencia como *ser* no se asemeja a una experiencia particular. El pensamiento no puede ser cortado del ser. Pero para aquél el ser ya no es, entonces, el ser singular, sino el ser del Todo, el ser que el concepto absoluto significa y que se piensa y se determina en las diversas categorías que son sus especies. Es necesario que el yo, que está en acción en la más humilde experiencia, sea tan universal como su objeto. De otro modo permaneceríamos en un monadismo, en una pluralidad de experiencias que no hacen, de toda la experiencia, un solo y único contexto.

Hegel aprehende las categorías como determinaciones de ese Todo que es el ser en el pensamiento. De ahí en adelante ellas son momentos que se encadenan dialécticamente, cada una de ellas refleja a las otras, enunciando un punto de vista sobre el Todo que exige su superación. "Si ahora la pura esencialidad de las cosas tanto como su diferencia pertenecen también a la razón, parece que ya no se puede hablar, en el sentido estricto del término, de cosas; es decir, de una realidad tal que sólo fuera para la conciencia lo negativo de sí misma, porque las múltiples categorías son especies de la categoría pura, lo que significa que ésta es aún el género de aquéllas o su esencia y no se les opone. Pero dichas categorías son ya lo ambiguo que, en su multiplicidad, tiene en sí el ser-otro frente a la categoría pura. De hecho ellas contradicen la pura categoría por esta multiplicidad, y la pura unidad debe suprimir en sí esta multiplicidad, constituyéndose así en unidad negativa de las diferencias."[13]

La categoría aparece pues como categoría del Todo, del

13 *Phénoménologie,* I, p. 200.

ser tanto como del sí universal. Cada una de ellas, decíamos, es un punto de vista como la mónada leibniziana. Pero mientras que esta mónada es una individualidad limitada, limitada desde el exterior, este punto de vista, en cambio, contiene en sí mismo el motor de su superación, de su paso a otro punto de vista. La categoría no es una individualidad sustancial como la mónada, ella es una expresión de lo Absoluto, un para-sí que se resuelve en el para-sí de todos los para-sí. Pero lo Absoluto no existe fuera de estas expresiones. Él es la categoría universal que es lo que ella es en su resultado, y no en la presuposición primera, en el ser que es solamente nada.

Las categorías de la Lógica hegeliana no son pues solamente géneros del ser, como en Aristóteles, funciones del yo que sirven para pensar el cuasitodo de la experiencia posible, como en Kant, sino expresiones de lo Absoluto mismo. Es por eso que estas categorías no son solamente las categorías de los fenómenos, el sostén de lo sensible o de las ciencias empíricas, ellas son además los momentos de una *Lógica de la Filosofía.* Cada una de estas categorías tuvo su presentación en algún filósofo que se detuvo en ella, que pensó lo Absoluto a través de ella. Esta observación es exterior a la dialéctica de la lógica; permite establecer correspondencias entre la Lógica y la historia de la filosofía. Pero la Lógica no es una historia en sentido estricto; lo que ella desarrolla es el encadenamiento de las categorías, una génesis absoluta del ser. La lógica óntica de Aristóteles llegó a ser la lógica trascendental de Kant, luego la lógica especulativa, onto-lógica de Hegel (ontológica y óntica a la vez).

Las categorías son pues definiciones de lo Absoluto, y no sólo definiciones del mundo y del sujeto que piensa el mundo *hic et nunc.* Ellas expresan el movimiento de la conciencia —Ser, Esencia, Concepto—; sin embargo, deben ser captadas independientemente de este movimiento, como Logos puro: "Este movimiento, que representa la marcha del conocimiento que comienza por el ser puro y que, después de suprimirlo, alcanza la esencia de una manera inmediata, aparece como una actividad cognoscitiva exterior al ser, que nada tiene en común con su naturaleza propia. Pero esta marcha es igualmente la del ser mismo, que se interioriza en razón de su

naturaleza y se transforma así en esencia. Si lo Absoluto pues se nos apareció primero como siendo el ser, él se nos aparece ahora como siendo la esencia."[14]

Con esta *Lógica de la Filosofía* Hegel emprende la tarea suprema de la filosofía. No solamente quiere concebir las determinaciones fundamentales de la experiencia —aquéllas que le permiten pensar la experiencia en su generalidad y en su coherencia—, también se esfuerza por percibir en cada una de estas determinaciones un momento que, en sí mismo, refleja al Todo. Parménides ha comprendido lo Absoluto como ser, y esta comprensión es también un momento de lo Absoluto. Es necesario profundizarlo como tal, saber detenerse y permanecer allí sin confrontarlo desde fuera con otro momento. La razón absoluta se ha manifestado como ser inmediato aponiéndose a la nada. Esta manifestación es también constitutiva de la experiencia sensible; es el pensamiento primero de este sensible. Pero este pensamiento no está al lado de otro pensamiento, por ejemplo, el del ser como cantidad (la indiferencia de las determinaciones pertenece solamente a la naturaleza). Es un nudo en una cadena dialéctica y este nudo se une a otro, llega a ser en sí mismo este otro. La dificultad de la tarea reside en que esta lógica de la filosofía —si bien reproduce más o menos la historia— no es la historia de la filosofía, en donde la idea absoluta se dispersa en el tiempo. Ella no es una recolección de las visiones del mundo, porque dichas visiones del mundo todavía se presentan como subjetivas. Es la historia eterna del ser que, primeramente inmediato, se refleja luego como esencia y se capta a sí mismo como su propio concepto, como sentido. Pero la originalidad de esta reducción es hacer del Logos el elemento absoluto del sentido y de todo sentido, es levantar la hipoteca del sustrato y del yo empírico para abrir la dimensión ontológica de la comprensión que no se opone al ser, de manera que toda comprensión significante debe encontrar su lugar en este discurso infinito y circular, en este Logos. En él, sentido y sin sentido se afrontan. Este Logos, forma absoluta, significa la inadecuación de toda forma particular, la cual es entonces contenido específi-

14 *Logique*, II, p. 3.

co. Él es Todo, aun el Antilogos, el sin sentido, y es comprensión de este sin sentido en cuanto tal, en cuanto alienación incluso del Logos. Kant ignoraba la naturaleza y pensaba la verdad de la misma únicamente en una cierta ciencia. Su filosofía podía prolongarse en una epistemología crítica dejando siempre fuera de ella la naturaleza como tal. Pero el Logos hegeliano comprende también la naturaleza; el saber conocer también su propia negación. Si finalmente Hegel vuelve a encontrar los sistemas históricos del pasado en esta lógica de la filosofía, no los profundiza como visiones personales del mundo, por curiosidad de las contingencias históricas, sino como momentos que poseen en ellos mismos una organización y que develaron el Absoluto bajo un cierto aspecto. Esto no supone un desprecio de estos sistemas, ni tampoco una manera de tratarlos únicamente como medios; por el contrario, esto significar tomar en serio a estas filosofías, buscar en éstas lo que del ser absoluto se ha reflejado. La refutación de estos momentos no podría venir del exterior. No consiste en una comparación sino en una profundización. La dialéctica de los sistemas debe reproducir en alguna medida la dialéctica del ser, si es verdad que la dialéctica no es solamente charla y vanidad.

III. LA ORGANIZACIÓN DE LA LÓGICA. SER, ESENCIA, CONCEPTO

La Lógica hegeliana es la génesis absoluta del sentido, de un sentido que es su propio sentido, que no se opone al ser del que es el sentido sino que es sentido y ser a la vez. Esta génesis es como un crecimiento orgánico, una perpetua reproducción y amplificación de sí; no tiene ninguna finalidad externa, sino una finalidad inmanente de la que es imagen la vida orgánica de la naturaleza. La contradicción de este crecimiento es su intencionalidad inmanente. ¿Cómo puede enriquecerse? ¿No contiene ya su comienzo implícitamente todo lo que será su fin? ¿El ser inmediato del comienzo no es ya la Idea absoluta del fin? Un artista reproduce sin cesar los mismos rostros. Se puede seguir a través de sus cuadros algo semejante a una intención que se explicita y se precisa, la que sin embargo se ignoraba a sí misma en las primeras obras. Empero, el artista no se repite. La reproducción es creación, es intuitiva y discursiva a la vez. La totalidad es siempre inmanente, el comienzo anuncia el fin, únicamente el fin permite comprender retrospectivamente el comienzo. No hay otro modo de concebir la Lógica hegeliana. Es siempre el Todo el que se desarrolla, el que se reproduce bajo una forma más profunda y más explícita. El círculo de la Esencia prosigue al del Ser, y el círculo del Concepto al de la Esencia. "El Todo no tiene nada de sorprendente", lo que es sorprendente es que se divida, que se exponga, pero nunca se excluya, como totalidad, de cada una de sus posiciones; antes bien, en el medio del Logos ninguna palabra podría significar esta desaparición del Todo. El Todo está allí precisamente en tanto que es exclui-

do, suprimido, está allí porque falta, está allí como negación en la posición y como negatividad interna. El Todo, que querríamos poner fuera, está en realidad dentro, como el exterior que no es más que un interior. Estas palabras de la representación, fuera y dentro, convienen a una naturaleza que realiza en la indiferencia espacial la Idea absoluta; pero en la forma absoluta ellas son dialécticas, o son el elemento del Logos. Hemos tenido que citar a Bergson al hablar de Hegel. Por cierto es difícil imaginar dos temperamentos filosóficos tan diferentes. Sin embargo la misma idea creadora se presenta en la Lógica hegeliana y en el esquema dinámico bergsoniano. Sólo que la idea, en Hegel, es verdaderamente idea, sentido, mientras que en Bergson está más acá o más allá del sentido. La génesis, en el Logos hegeliano, es génesis comprensiva; el Ser se comprende y se comprende hasta en los límites ónticos de toda comprensión. Es necesario ver, en la Lógica hegeliana, este medio absoluto de toda comprensión, de toda significación que es creación al mismo tiempo que comprensión, porque no se refiere a otro diferente de ella (ella contiene a ese otro), porque no es, pues, la comprensión de una cosa, sino la comprensión de sí y, siendo comprensión de sí, es comprensión de toda cosa, es ser y sentido. Lo que excluye este Logos hegeliano es solamente un monadismo que limitaría la reflexión, es la existencia de estructuras individuales insuperables. El Todo es Singularidad, pero la Singularidad auténtica no es nada más que el Todo en la apertura de su propio desarrollo —lo universal concreto—, es al mismo tiempo el entendimiento intuitivo y discursivo. Si no se entra en esta génesis absoluta, es fácil refutarla, como lo hace por ejemplo L. Brunschvicg en *La modalidad del juicio*: "Lejos de ser el producto de la dialéctica, el espíritu absoluto es, por el contrario, su condición y principio. La evolución dialéctica no debe su movimiento al punto de donde parte sino al objetivo al que tiende —y es al mismo tiempo exterior y paralela al ser—, es un dualismo."[1] Sólo que la originalidad de Hegel consiste en rechazar este requerimiento. La evolución dialéctica es atracción y

1 L. Brunschvicg, *La modalité du jugement,* 1897, p. 73: "El sistema de las razones de comprender no hace más que reproducir un sistema de razones de ser..."

pulsión, parte del ser inmediato y vuelve al ser inmediato; ella sólo es verdad en tanto que verdad engendrada; por otra parte, también es dualista, pero este dualismo no es como en Spinoza el paralelismo del Logos y de la Naturaleza, que no se encuentran nunca, sino el dualismo de la mediación. La Naturaleza y el Logos son a la vez contrarios e idénticos. Es por eso que el Logos puede pensarse a sí mismo y al otro, contradecirse en sí mismo, y la naturaleza, que es el Antilogos, puede aparecer como Logos.

El Logos es la verdad absoluta como génesis de sí. Sin embargo, ¿cómo se puede hablar de una verdad de la forma? La lógica como ciencia de la forma absoluta es para sí misma la verdad y, por oposición a las otras ciencias de la filosofía, la de la naturaleza y del espíritu, es la *pura* verdad: "Esta forma es pues una forma completamente diferente de lo que se denomina ordinariamente la forma lógica. Ella es para sí misma la verdad, puesto que su contenido está de acuerdo con su forma, o esta realidad de acuerdo con su concepto, y ella es la *pura* verdad, puesto que las determinaciones de este contenido no tienen aún el aspecto de un ser-otro absoluto o de la inmediación absoluta."[2] La verdad es, como lo ha repetido Kant, el acuerdo del conocimiento con su objeto, y esta definición es de un gran valor, o mejor, del más alto valor. Pero en este caso, ¿qué hay que pensar del kantismo, según el cual el conocimiento de la razón es incapaz de captar las cosas en sí, y para el cual la realidad es ajena al concepto? "En tal caso se advierte que una razón semejante, que es incapaz de ponerse de acuerdo con su objeto —las cosas en sí—, y las cosas en sí, que no están de acuerdo con el concepto racional, el concepto que no está de acuerdo con la realidad y la realidad que no está de acuerdo con el concepto, son representaciones sin verdad. Si Kant hubiera unido la idea de un entendimiento intuitivo a su definición de la verdad, no habría visto en esta idea, que expresa el acuerdo exigido, sólo algo pensado sino la verdad misma."[3] En efecto, la forma absoluta no es sin contenido. Su contenido es ella misma, tiene su ser en sí mis-

[2] *Logique*, II, p. 231.
[3] *Logique*, II, p. 232.

ma porque ella es lo universal, porque es pensamientc intuitivo. Kant había enunciado, sin embargo, este principio de la síntesis *a priori* (en la que la dualidad podía ser conocida en la unidad). El podría haber visto, pues, la real falta de alcance de su crítica al formalismo –la crítica de un criterio que sería válido para todos los conocimientos–. "Sería absurdo, nos dice, buscar un criterio de la verdad del contenido de un conocimiento; pero según la definición la verdad reside en el acuerdo entre el contenido y el concepto, y no en el simple contenido."[4] Separar así el contenido como un ser ajeno, y buscar la *verdad* de tal contenido olvidando que la verdad es el *acuerdo,* es hacer de este contenido un contenido inconcebible, un contenido sin alma, sin sentido. Ahora si, partiendo de esta separación, consideramos lo lógico mismo como carente de contenido y al pensamiento como algo puramente abstracto y vacío, en el sentido habitual del formalismo, será igualmente vano hablar de acuerdo (porque para estar de acuerdo es necesario ser dos) e igualmente vano, en consecuencia, hablar de verdad. Kant planteaba de una manera más penetrante la cuestión de la verdad con su noción de un pensamiento sintético *a priori,* es decir, de un pensamiento capaz de ser por sí mismo su contenido: "Pero puesto que lo lógico es una ciencia formal, este formal, para ser verdadero, debe poseer como tal un contenido conforme a su forma, y esto tanto más cuanto que lo formal lógico debe ser la forma pura y, en consecuencia, lo verdadero lógico debe ser la verdad pura."[5] Esta adecuación de la realidad al concepto, que es el desarrollo integral de la forma, es precisamente lo que caracteriza al elemento lógico. La lógica no es la verdad concreta, la de la idea en la naturaleza o en el espíritu, sino la verdad pura, el desarrollo del concepto en su realidad y de la realidad en su concepto, es la vida del concepto. Cuando se consideran las formas de la lógica se advierte que, en su aislamiento, son sin verdad porque, en tanto que formas, tienen un contenido inadecuado a todo el movimiento pensante, a la concepción misma. Por ejemplo, el Juicio afirmativo es considerado en su

4 *Ibid.,* II, p. 232.
5 *Logique,* II, p. 233.

forma como verdadero porque se refiere exclusivamente al contenido, pero este Juicio es dialéctico en su forma. Enuncia que lo singular es universal, que el ser es concepto; se contradice en sí mismo, le falta lo que es exigido por la definición de la verdad: el acuerdo del concepto y de su objeto. Lo que debe encontrarse de nuevo en todos sus momentos, en las formas que, en tanto que múltiples, se manifiestan como el contenido, es pues el concepto absoluto (la forma única). Cada determinación de la forma no es más, entonces, que una magnitud que se desvanece en la totalidad de esta verdad, la cual es una vida absoluta, una conciencia de sí absoluta: "Lo verdadero es así el delirio báquico en el que todos sus miembros están ebrios, y porque este delirio resuelve en él inmediatamente cada momento que tiende a separarse del todo, este delirio es también el reposo traslúcido y simple."[6] La ciencia de la lógica es pues la verdad pura, y la dificultad para Hegel se torna ahora en explicar "el ser-otro absoluto o la inmediación absoluta", la naturaleza y el espíritu, en tanto que hay también, en la filosofía, ciencias concretas, una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, es decir, lo que Hegel llamaba en Jena la *Realphilosophie*. Estas ciencias no son las ciencias empíricas consideradas en la *Fenomenología*: "Seguramente ellas alcanzan una forma más real de la Idea que la Lógica, pero sin volver una vez más a esta realidad que la conciencia, elevada a la Ciencia por encima de su fenómeno, abandonó, o aun al uso de formas como las categorías o las determinaciones de reflexión, cuya finitud o no-verdad se presentó en la Lógica. Antes bien, la Lógica muestra la elevación de la Idea a ese grado a partir del cual ésta llega a ser creadora de la naturaleza y progresa hacia la forma de una inmediación concreta cuyo concepto sin embargo quiebra nuevamente esta figura para presentarse a sí mismo como espíritu concreto, un espíritu que en su más alto grado es justamente el Logos, la filosofía." El elemento lógico se muestra pues como la mediación suprema, está allí inmediatamente

6 El reposo no es el fin —como cuando se habla de un fin de la historia— sino lo otro del movimiento, y el movimiento lo otro del reposo, y la Verdad es su dialéctica.

como naturaleza y como espíritu finito, pero como espíritu se cumple en sí mismo, vuelve a sí mismo.

La Lógica es la génesis de la Idea absoluta. Para Hegel, sólo esta Idea absoluta que contiene en el elemento de la universalidad toda la vida del pensamiento, es "el ser, la vida imperecedera, la verdad que se sabe y toda verdad".[7] Es el único objeto y la única forma de la filosofía: "Por el hecho de que ella es, por decirlo así, toda determinación —y que su esencia consiste en volver a sí por determinación de sí o particularización—, tiene diversas formas, y el quehacer de la filosofía es reconocerla en estas formas." Así la naturaleza y el espíritu son modos distintos de presentar su ser-ahí —la indiferencia espacial y la dispersión temporal— como el arte y la religión son modos distintos para ella de aprehenderse y de conferirse un ser a su propia imagen. Pero la filosofía es el modo más alto —el único auténtico— de captar la Idea absoluta, porque su modalidad, el concepto, es la modalidad más alta, la única en la que la verdad existe como verdad. La filosofía comprende pues figuras de la finitud real que son la naturaleza y figuras de la finitud ideal que son el espíritu. Las concibe como concibe a la religión y al arte. Pero ella se concibe a sí misma. Esta concepción de sí misma es "ante todo la Lógica". La reserva *ante todo* significa que la Lógica puede ser considerada como un modo particular "pero, ya que el modo significa una especie particular de la forma, la Lógica es también la forma universal donde todas las formas particulares se suprimen y se comprenden".[8] Para la filosofía, comprender así la naturaleza y el espíritu es ver en el Logos la fuente creadora misma, es ver a través del Logos. El lenguaje es la morada del ser como sentido. El Logos es el verbo originario, primordial, que es una exteriorización, pero una exteriorización que, en cuanto tal, desaparece tan pronto como ha aparecido. Hegel dice que la única determinación para este sentido es, entonces, la de entenderse a sí mismo, de comprenderse. Es el puro pensamiento en el que la diferencia (la que se liberará en la natu-

7 *Logique*, II, p. 184.
8 *Logique*, II, pp. 184-185.

raleza exterior y en el espíritu finito) es la alteridad que conduce al pensamiento a superarse a sí mismo.[9]

Se le han hecho a Hegel dos críticas contrarias sobre esta relación de la Lógica con la naturaleza y con el espíritu. Marx, por ejemplo, lo ha acusado de encontrar siempre de nuevo el elemento lógico en la filosofía de la naturaleza y de la historia, en lugar de ver en este elemento un reflejo del ser concreto, una sombra descarnada. La filosofía concreta de Hegel se habría empobrecido y vuelto esclerótica a causa de la idea que él siempre reencuentra y que toma en lugar del contenido real. Pero también se ha dicho que la inmensa riqueza de la Lógica de Hegel consistía en lo que tomó prestado de toda la experiencia de las ciencias concretas, y que su Lógica disimulaba un empirismo innato. En realidad estos dos reproches se destruyen entre sí. Pueden justificarse en tal o cual caso particular, pero desconocen en su conjunto la concepción que Hegel se hace del Logos y de la experiencia, del *a priori* y del *a posteriori*. La lógica se opone a la experiencia como la ontología se opone a la antropología. La ambición hegeliana no es prescindir de la experiencia, sino *reducir* (en el sentido moderno del término) lo antropológico, y mostrar, en el seno mismo de lo onto-lógico, que "la filosofía debe alienarse". Únicamente así la filosofía es el elemento de la verdad y de toda verdad.

Si el Logos es el desarrollo integral y orgánico de la intuición intelectual, el *método* de la Lógica aparece como esa conciencia de su universalidad que acompaña a todo el movimiento: "El método es la estructura del Todo expuesto en su pura esencialidad."[10] Pero el sentido corriente de la palabra método ya no es apropiado aquí y es necesario descartar una falsa interpretación. El método, que es lo universal de la Lógica, no separa lo objetivo de lo subjetivo. En cuanto método absoluto es lo contrario del saber instrumental, o de la reflexión exterior que sería solamente subjetiva. Esto se concibe por la noción del comienzo de la Lógica, que debe ser sin pre-

9 Es necesario repetir todavía que, para Hegel, el concepto es el *sentido* que es al mismo tiempo su propio sentido, y que la filosofía no es un proyecto que sustituya a los otros, sino el elemento, el medio en donde *todo* se aclara como sentido.

10 *Phénoménologie*, I, p. 41.

suposición. El comienzo sólo puede ser un inmediato. Así, las tres pulsaciones del Logos: el Ser, la Esencia, el Concepto, son inmediatos. Pero el comienzo verdadero es el primer inmediato, el Ser. No es lo inmediato sensible, sino lo inmediato del puro pensamiento, "al que igualmente se puede llamar, si se quiere, intuición suprasensible o interior". En el conocimiento finito no cesamos de repetir que es necesario referir el pensamiento al ser, es decir, que es necesario *mostrar,* delimitar el ser que está ahí, pero esta indicación y esta delimitación son ya una mediación, y cuando se exige una demostración del ser se manifiesta con esto que se quiere determinar al ser, hacerlo salir de la abstracción del puro pensamiento, de la simple relación a sí. Demostrar el ser es, pues, realizar el concepto, determinarlo. En la *Ciencia de la lógica* encontramos desde el comienzo esta experiencia del conocimiento, que es la realización o la determinación del concepto. El ser, considerado como irreductible al puro pensamiento, es la relación absoluta a sí; también el puro pensamiento es esta relación. El pensamiento no carece de ser sino de determinación; y el ser, esta simple relación a sí, carece igualmente de determinación. Su oposición, bajo la forma del ser y de la nada, del ser y de la cuestión del ser, es recíproca. Lo que se exige es la superación de esta pura relación a sí.

Para el método el comienzo es lo universal, lo que es sin determinación. Pero esta simplicidad misma del comienzo es su determinación. El método, en tanto que conciencia de esta universalidad indeterminada, sabe que ésta no es nada más que un momento y que el concepto no se determina todavía en sí y para sí. Pero si el método se queda en esta conciencia subjetiva, entonces toma este comienzo únicamente como lo abstracto al que le *falta* algo y entiende la abstracción como esta operación psicológica que, habiendo puesto primero a un lado aquello de lo que ella es la abstracción, pretende completarse con esto. En consecuencia busca lo que es necesario *agregar* a este comienzo, como si el pensamiento, que es pensamiento y ser, no fuera de por sí su propio contenido, como si su progresión no fuera inmanente.

Lo inmediato del comienzo, puesto que él es el comienzo, es en sí mismo su propia negación y el impulso de superación

como comienzo. Lo universal no es solamente lo abstracto sino también lo objetivamente universal. Es la totalidad concreta en sí, pero no para sí. Luego, esto es el ser en sí que todavía no es para sí, es el Todo como inmediato y no como mediación. El comienzo es pues lo Absoluto, él es en sí, y el progreso es la presentación de lo Absoluto, su devenir para-sí. Pero porque lo Absoluto es todavía en sí, no es lo Absoluto, ni el concepto puesto, ni la Idea. La presentación progresiva no es un aumento, un *exceso*, porque el Absoluto ya está allí antes de su presentación. "Antes bien, la progresión consiste en que lo universal mismo se determina, llega a ser lo universal para sí, es decir, el Sujeto."[11] La verdad sólo es verdad en su génesis. Al poner lo inmediato como totalidad objetiva, se le opone a su mediación. El comienzo es lo inmediato, pero esto es su determinación, su negación; su relación a sí no es todavía la unidad que ha llegado a ser, la relación puesta. Lo inmediato que no ha llegado a ser no es *nada* sino que esta nada es ya su mediación, su primera posición. Es por esta nada que él se expone y llega a ser. Lo esencial es que el método absoluto encuentre y reconozca en sí mismo la determinación de lo universal. El conocimiento finito retoma lo que había dejado de lado por la abstracción, pero el método absoluto, que no es exterior a su objeto, encuentra en sí la determinación que le es inmanente. Sigue su movimiento y no opera desde fuera. Por esta razón el método es *analítico*: "Esto depende de la objetividad absoluta del concepto del cual ella es la certeza. No se trata de errar, de pensar la cosa misma yendo a buscar en otra parte con qué pensarla, sino, como lo quiere Platón, de pensar las cosas en sí y para sí, de considerarlas en sí mismas."[12] Pero el método es también *sintético*, puesto que su objeto, determinado de una manera inmediata como universal simple, se muestra como otro, en razón de la determinación de la inmediación que él posee. Este proceso analítico (inmanente) y sintético (paso al otro) es la dialéctica. Por esta razón el método filosófico es la *dialéctica*.

Por lo común se concibe la dialéctica como desembocan-

[11] *Logique*, II, p. 490.
[12] *Ibid.*, II, p. 491.

do en un resultado solamente negativo y este resultado es comprendido en varios sentidos. Podría entenderse que la dialéctica manifiesta la inexistencia del objeto; es así como los eléatas negaban, por dicha dialéctica, el cambio y el movimiento. Ésta manifestaría el vacío de un conocimiento, el vacío o la vanidad de la dialéctica misma. Diógenes se entregaba a un ir y venir silencioso contra la dialéctica que negaba el movimiento; con esto él pretendía mostrar, desdeñosamente, la inanidad de este lenguaje que probaba demasiado, y oponía a éste una respuesta por medio del silencio. La dialéctica responde a la dialéctica. Sócrates se entregaba a una dialéctica irónica contra la dialéctica inestable de los sofistas, y él mismo llegó a ser víctima de esta dialéctica, víctima de la cólera desatada contra ésta, que había sido acusada de conmover las posiciones estables de la ética. Finalmente la dialéctica mostraría la vanidad del puro conocimiento en su conjunto, como ocurre con la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura*. Pero aunque ella aborde los objetos o los conocimientos, subraya Hegel, no resulta suficientemente claro que también acometa las determinaciones. Aquí se ve sobre todo la oposición del "o bien. . . o bien", que deja intactas cada una de las hipótesis determinadas. Sin embargo, la verdadera presa de la dialéctica son las determinaciones y no hay objeto estable por debajo de ellas. La cosa misma es dialéctica en sus determinaciones, o si se quiere, el movimiento dialéctico de las determinaciones es lo que constituye la cosa misma. Se comprende, entonces, la positividad de la dialéctica "porque toda nada es la nada de aquello de lo que resulta".[13]

El primer término es siempre lo universal como inmediato, pero entonces él es determinado, y esta determinación es la negación que tiene en sí mismo. Es por eso que el primer término pasa al segundo que es lo negativo, él es *su* otro. El ser no es él mismo, él es la nada. Este segundo término es el pivote del movimiento dialéctico y es *doblemente negativo.* Es primero el otro, la negación del primero, pero tomado aparte instaura nuevamente al primero. La nada es siempre la nada del ser; en cuanto otro, ella reinstaura sin cesar al otro

[13] Cf. *Logique*, II, pp. 492 y ss.

del cual ella es el otro. En sí misma ella es el otro del otro; es por eso que la punta dialéctica se afina en ella. La Nada es la negación infinita, el segundo negativo, la negación de la negación o la negatividad. Entonces la positividad primera reaparece como tercer término, como emergencia de todo el movimiento, pero es una positividad que ha llegado a ser y, como tal, es una positividad segunda que se ofrece como un nuevo inmediato. La justificación del comienzo es su nueva promoción, porque hay aquí un inmediato nuevo y el comienzo de un nuevo ciclo. Así, el conflicto del ser y de la nada se agota en la inestabilidad del devenir, pero lo que ha devenido, el ser-ahí, es una nueva inmediación. De alguna manera el proceso se fija. En el movimiento total la esencia es esta inestabilidad del segundo movimiento dialéctico. En ella, el ser se niega, ya no bajo la forma inmediata del ser, como nada, sino en sí mismo. El ser aparece, él es ser y no ser como esencia y apariencia; aparece en sí mismo, y es solamente esta reflexión. Pero esta negación del ser inmediato se niega a sí misma. El concepto que se acaba con la Idea absoluta instaura nuevamente el ser inmediato del comienzo; la Idea absoluta es idéntica a la naturaleza. "La justificación retroactiva del conocimiento y la progresión hacia nuevas determinaciones no hacen, en el fondo, sino un solo movimiento."[14]

El Ser, la Esencia, el Concepto, constituyen las tres pulsaciones del Logos, tres círculos que reproducen, a un nivel diferente, el mismo tema fundamental. El germen, la célula inicial, es el ser, la nada, el devenir. El ser sólo se determina por la nada; él mismo es la nada de sí, como aparecerá a nivel de la esencia, porque la esencia es la negación interna de toda la esfera del ser. La nada era la negación bajo la figura del ser. La nada es un inmediato como el ser; la transición del ser a la nada, como de la nada al ser, sólo es un paso, el devenir, un presentimiento de lo que será el verdadero paso, la mediación. La esfera de la ciencia, que es la primera negación del ser —y después la negación de ella misma—, es el campo de la reflexión, de la escisión. El ser mismo se opone a sí mismo, se niega como ser y se pone como esencia. Pero la esencia es la

14 *Logique*, II, p. 503.

apariencia; la esencia se pone en la apariencia, es decir, en el ser-negado, y se pone solamente allí. El desdoblamiento de la esencia y de la apariencia es la apariencia entera, de modo que la propia esencia es una apariencia ontológica. La reflexión se niega a sí misma; el ser como concepción del ser, esencia del ser, no es distinto del ser mismo, de la posibilidad ontológica de la realidad. Es por eso que la tercera esfera, la del concepto, retoma el mismo tema en el elemento de la mediación, de la comprensión de sí. El ser inmediato pasa y llega a ser, su concepción cae fuera de él, la esencia es la reflexión del ser, su apariencia y su inteligibilidad. Pero esta inteligibilidad y esta concepción son a la vez separadas e inseparables de la apariencia. La esencia, como reflexión opuesta a la inmediación, es la contradicción no resuelta. Es por eso que la reflexión instaura nuevamente la inmediación primera del ser en la medida en que esta inmediación se había reflejado en la esencia. Lo inmediato se concibe; la realidad efectiva no está solamente allí como la inmediación del ser, ni es solamente comprendida por su esencia, como en la esencia y la reflexión, sino que ella misma es su sentido, y este Sentido es su ser. El ser se ha reflejado en sí mismo y en cuanto sentido esta reflexión es. La lógica subjetiva, o la lógica del concepto, es la lógica del sentido, pero este sentido no es un sujeto opuesto al objeto. El ser mismo es su conciencia de sí, su sentido, y esta conciencia de sí, a su vez, es el ser mismo, la Idea absoluta esparcida en la naturaleza y en la historia. En el Logos, el ser se piensa, aquí no funda su inteligibilidad detrás de sí sino en sí mismo, *él se piensa en la medida en que él se encuentra.* Los tres momentos del Logos están contenidos en el término alemán *Selbstbewusstsein*: el ser, el aparecer, el sí.

La lógica del ser corresponde a la *estética trascendental.* Es la lógica de lo sensible en tanto que lo sensible se conserva en el Logos. "La filosofía da la intelección concebida de lo que pasa en la realidad del ser sensible," y puede hacerlo, porque el sentido es sensible, porque está ahí en la palabra "para dejar de estar ahí tan pronto como está ahí". La Lógica de la esencia corresponde a la *analítica trascendental,* es el entendimiento del ser. Pero la lógica de la esencia no es solamente la lógica de la ciencia del mundo fenoménico; es también la ló-

gica de esta metafísica que hace de la esencia la condición de la existencia. En efecto, las categorías son tanto las categorías de la experiencia como las categorías del Absoluto. En fin, la lógica del concepto corresponde a la *dialéctica trascendental*, a esta Idea que Kant consideró como simplemente reguladora no queriendo reconocer como metafísica más que al antiguo dogmatismo, a la metafísica del mundo inteligible, sin tomar conciencia explícita de que la lógica trascendental era ya en sí lógica especulativa, que la logicidad del ser remplazaba al ser de lo lógico. Con la lógica del concepto, la categoría del sentido llega a ser la verdad de las categorías del ser y de la esencia.

La lógica del ser es la lógica de lo inmediato. Ella dice esta aparición y esta desaparición de lo sensible que describe el primer capítulo de la *Fenomenología.* El ser de lo sensible es su aniquilamiento, él pasa. Empero, él vuelve a su aniquilamiento. El ser se continúa en la nada y la nada en el ser. El devenir es permanente. Lo inmediato no se concibe a sí mismo; no obstante, la mediación está también ahí, pero está ahí inmediatamente como devenir. El ser se niega y se conserva en su negación; sin embargo, a nivel de lo inmediato, la contradicción y la identidad no están ahí como contradicción e identidad. El ser llega a ser otro ser. Este desmoronamiento de lo sensible es la condición de su inteligibilidad, de su propia recolección; se puede decir que el devenir de lo sensible es en sí su esencialización, pero ésta no está ahí como tal. Es por eso que las determinaciones en esta esfera de lo inmediato se excluyen o se identifican inmediatamente. El ser está ahí, ya no está más ahí, él deviene y el devenir es el intercambio inestable entre el ser y la nada. El ser no se torna en sí mismo; él no se relaciona consigo mismo en su otro, no se refleja. La contradicción y la identidad están ahí inmediatamente, tal como existen en el movimiento dentro de la naturaleza.[15]

La oposición del ser y de la nada y luego la primera síntesis concreta, el devenir, constituyen la base de toda la lógica.

[15] "El movimiento sensible exterior es el ser-ahí inmediato de la contradicción." (*Logique*, II, p. 59.)

Pero los tres términos son inseparables. Se puede decir también que el ser se divide en ser y nada, y entonces se muestra como devenir. La lógica hegeliana no parte de dos términos ajenos entre sí que luego combinaría, sino de la mediación. Explícitamente, la lógica del ser no conoce nada más que la oposición del ser y de la nada; implícitamente, como se verá por lo que sigue, esta oposición es también la del ser y del pensamiento del ser, del ser y de la cuestión del ser. El ser es su propia cuestión. Pero bajo su forma inmediata, por ejemplo en la naturaleza, es el puro devenir, el cual es la mediación existente. El ser se interioriza y se comprende porque pasa. El olvido y la memoria tienen una significación ontológica. Sólo que la esfera del ser deberá negarse por completo, en cuanto esfera de lo inmediato, para que aparezca la esencia.

El devenir inestable instaura nuevamente una positividad. El ser-ahí es el ser que ha llegado a ser. Mezcla de ser y de nada, él es esencialmente finito, pero su finitud presupone la infinitud. La infinitud está ahí también inmediatamente, es la mala infinitud, la continuación indefinida de un algo en su otro. Cualidad y cantidad son las dos categorías fundamentales de este ser-ahí, y la lógica del ser es una lógica descriptiva y una lógica de la pura cantidad. La cualidad es la determinación inmediata que se confunde con el ser, la cantidad marca un regreso a la indeterminación primera. Su síntesis, la medida, es la transición del ser a la esencia; es el comienzo de la relación a sí en lo inmediato. El cambio cuantitativo, lo indefinido del *quantum* "siempre semejante a sí, sea que se acreciente sea que se niegue", es la exterioridad de sí. Esta exterioridad suya reconduce a la determinación intrínseca y cualitativa. Nunca es más que una oscilación alrededor de una medida. "Toda cosa tiene su medida." Este pensamiento es uno de los más altos de la filosofía griega, dice Hegel. En esta lógica de lo inmediato, que es sombra o verdad de lo sensible según el punto de vista adoptado, lo infinito se presenta en su oposición inmediata a lo finito. Pero la progresión indefinida, lo que es sin fin, es la diferencia inmediata que no se refleja como identidad, como relación a sí. La medida es ya la esencia en lo inmediato. Es el regreso inmediato a sí en la exterioridad.

Decir que lo Absoluto es el ser, es decir que él es en sí, que es la esfera perfecta de la que hablaba Parménides. Pero este en-sí determinado como ser, ¿para quién es en sí? El ser es en sí, él es relación a sí solo. Estos juicios superan ya a este ser inmediato; la esencia misma de la relación a sí es una superación del ser. El ser no es todavía en-sí para-sí. Parménides dice este pensamiento del ser del que las primeras filosofías de la naturaleza son una expresión ingenua.

La esencia es el ser que llega a ser en sí para sí. Este ser era en sí idéntico a sí mismo en su contrario, la nada; él pasaba, pero siempre se volvía a encontrar: el ser en el devenir imperecedero. Pero este regreso a sí no llegaba a su cumplimiento en el nivel del ser inmediato. En ese nivel el ser no se reflejaba y no se podría decir que se reencontraba a sí mismo, porque este *sí mismo* supone una reflexión como reflexión, un *sí* absoluto del ser.

Esta reflexión es presentada por la lógica de la esencia. El ser ya no transcurre indefinidamente fuera de sí, ahora transcurre en sí mismo, se refleja. La lógica de la esencia corresponde al conocimiento, a la elaboración de lo sensible, pero esto es solamente una correspondencia. La reflexión no es la reflexión exterior del ser en un sujeto que conoce sino la reflexión interior del ser mismo. Por el contrario, aquello que permite comprender el conocimiento y el momento ontológico de la conciencia es el Logos. El ser se interioriza esencializándose; se interioriza así como, en el conocimiento, la memoria interioriza la intuición sensible. El pasado es esencia.

La esencia es la negación —la primera— del ser, y del ser en su totalidad, tal como éste se presenta en la esfera anterior. Las determinaciones del ser se reproducirán en este nivel, pero como determinaciones reflexivas. El ser inmediato, negado en su totalidad y que llega a ser su propia nada, es la *esencia*, la inteligibilidad del ser, su en-sí para-sí, aunque todavía está en el elemento del en-sí. Él es también la *apariencia*, pues, ¿qué otra cosa es la apariencia sino el ser negado? Hablar de apariencia, allí donde se hablaba de ser, es todavía hablar del ser, porque la apariencia en un cierto sentido es; pero también es negar en ella el ser, pues es necesario decir que la apariencia no es, ya que ella no es más que apariencia.

Estos dos aspectos de la lógica de la esencia, a saber: el ser inmediato que se niega y que, en consecuencia, se pone detrás de sí en el fundamento como *esencia,* y el ser inmediato que al negarse se ha vuelto *apariencia,* son un mismo y único movimiento. Y tal es la contradicción de la esencia o de la reflexión. Es esencia y apariencia a la vez, es negación del ser como inmediato y, en esta negación, posición del ser como esencia. Toda la lógica de la esencia es la lógica del aparecer; el ser ha llegado a ser por entero *aparecer* y se puede muy bien decir: "no es más que una apariencia" y "todo es en la apariencia".

A nivel de la esencia, la distinción entre lo esencial y lo inesencial es sólo una reminiscencia de lo inmediato puesto que no hay dos seres. Además esta distinción es arbitraria, depende de un tercer término y es relativa a una reflexión exterior. La esencia, en cambio, es la reflexión interior del ser que se aparece en sí mismo: "La apariencia es lo mismo que la reflexión." En cuanto tal, esta reflexión es la identidad, la diferencia, la contradicción. Estas esencialidades son constitutivas de la reflexión. El ser que aparece es idéntico a sí mismo en su diferencia, que es la diferencia esencial, es decir, diferencia de sí a sí, él es diferente de sí en su identidad, se contradice. La esencia es además la contradicción no resuelta, puesto que es a la vez negación del ser y negación de esta negación, negatividad, pero negatividad todavía abstracta, reducida al conflicto dialéctico puro. El movimiento de la lógica de la esencia es doble en uno solo, es el movimiento por el que el ser se niega, se hace apariencia, y es el movimiento por el que negándose se pone, se hace esencia en la apariencia.

La esencia es el retroceso del ser a su nada, al *fundamento,* y la emergencia del fundamento en la *apariencia.* Es por eso que sus tres momentos son: la *Reflexión* que llega al fundamento, el *Fenómeno* que es el ser negado y fundado, la *Realidad* que es la unidad del fundamento y del Fenómeno, de la esencia y de la apariencia. La esencia es la división del ser en sí mismo, el secreto del ser y la iniciación a este secreto, pero este secreto es su inteligibilidad, su concebibilidad. El secreto del ser es la posibilidad misma del ser, pero esta posibilidad separada del ser es un espejismo ontológico que hace

creer en una metafísica, en una sustancia distinta de sus accidentes, en una causa distinta de sus efectos, en una posibilidad ontológica distinta de la realidad óntica. El ser para comprenderse, para ponerse, se aliena a sí mismo. La esencia es el momento dialéctico de esta alienación del ser, se podría decir que es la *conciencia infeliz* de la ontología.

El ser inmediato se sumerge en la esencia como en sus condiciones de inteligibilidad, pero estas condiciones no son más que uno con la manifestación misma. La manifestación en su totalidad es la esencia. La inteligibilidad está entera en el desarrollo de la manifestación en la categoría de Realidad efectiva. En la realidad efectiva no hay un contenido absoluto (la sustancia) cuya forma sería la manifestación (*mysterium magnum revelans se ipsum*); el *revelans se ipsum* es todo y es el *mysterium magnum* mismo. "Lo Absoluto, considerado como este movimiento de explicitación que se refiere a sí mismo, como modo que es su absoluta identidad consigo mismo, es manifestación no de algo interior, no de alguna otra cosa, sino manifestación absoluta, manifestación en sí y para sí, por esto es la realidad efectiva."[16] El prefacio de la *Fenomenología* decía: "La manifestación es el movimiento de nacer y de perecer, movimiento que no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad."[17]

Esta realidad efectiva es la necesidad concebida, y el análisis que Hegel hace de las relaciones de lo posible, de lo real y de lo necesario, es quizá el más esclarecedor entre todas las dialécticas de la esencia. La realidad efectiva no tiene su fundamento en una posibilidad que estaría más allá de ella; ella misma es su propia posibilidad. Ciertamente el ser se funda, pero se funda sobre sí; él es porque es posible, pero es posible porque es. Este azar trascendental del que hablaba Kant en la *Crítica del juicio*, y que era el encuentro de la contingencia y de la necesidad condicional, es para Hegel la necesidad absoluta, porque la realidad no se refiere a ninguna otra cosa y, sin embargo, se funda, se concibe. El Logos no es la

16 *Logique*, II, p. 164.
17 *Phénoménologie*, I, p. 40.

posibilidad del existente fuera del existente sino la concepción del existente, y el existente como otro está incluido en su propia concepción. Lo posible, que sólo es posible, es imposible, se contradice; él es posible porque es, así como él es porque es posible. La Realidad efectiva, como Totalidad, es verdaderamente la síntesis dialéctica de la posibilidad y de la realidad; es por eso que ella es la necesidad comprendida.

Pero la necesidad comprendida no es la necesidad que *se* comprende a sí misma. Aquélla es conocida pero no se reconoce. La esencia es el ser-en-sí-y-para-sí, pero es todavía en sí. Su comprensión no es su propia comprensión. La esencia ha introducido nuevamente la inmediación del ser, es por eso que ya no es más esencia sino concepto.

En la esencia el ser-en-sí aparece, pero esta aparición es su aparición, su posición. No es el ser el que aparece, sino él mismo quien se aparece y, pues, se reconoce. El movimiento de su posición de sí es lo que Hegel llama *concepto* y que nosotros podríamos traducir por *sentido*. La lógica del concepto retoma a su nivel todas las determinaciones del ser y de la esencia, pero las retoma para mostrar cómo éstas se *constituyen a sí mismas*, cómo se ponen y se engendran. Esta génesis del sentido estaba implícita en las esferas anteriores. Ella es la Lógica, porque la Lógica es la constitución del ser como sentido, es la comprensión, aunque no como referencia a una cosa comprendida distinta del movimiento de comprender, sino este movimiento mismo como génesis inteligible de la cosa (y la cosa misma no es más que este movimiento). La Lógica es la forma absoluta que es para sí misma su objeto, como un poema cuyo objeto fuera la poesía y que por eso mismo contuviera intrínsecamente la particularidad de todo poema. Pero este "contener" no tiene nada de espacial, el sentido universal contiene intrínsecamente todo sentido particular. Sólo que este sentido no era todavía para sí en las otras partes de la Lógica; él estaba ahí inmediatamente en el devenir del ser, era fundamento detrás de la apariencia, como esencia. Ahora él se sabe a sí mismo como sentido de todos los sentidos. Hegel dice que esta lógica del concepto o del sentido es la lógica subjetiva. Pero se trata del sujeto o del sí que es inmanente a todo objeto, y no de una subjetividad distinta del ser. La

prueba de ello es la dialéctica entre el ser y el sentido, que reconduce este fin de la Lógica a su comienzo. El ser se ha mostrado como sentido a través de la esencia, pero el sentido es también ser; o más bien, el ser ya remitía al sentido, es un *sentido perdido*, un *sentido olvidado*, así como el sentido es la interioridad del recuerdo recobrado en el ser. En el campo del conocimiento el olvido y el recuerdo corresponden a esta distinción dialéctica entre el ser y el sentido, a condición de que no petrifiquemos el recuerdo en un en-sí (esto sería la esencia), sino que veamos en él el movimiento de la recolección, la génesis comprensiva que constituye el pasado. La reminiscencia no remite a la esencia primera sino que la esencia se constituye por el acto originario de la reminiscencia. El sentido es la esencia que se comprende a sí misma al ponerse como esencia. La esencia es con relación al sentido lo que el ser era en relación con la esencia. El ser era esencia en sí, la esencia es sentido en sí; ésta es como un segundo ser detrás del primero, pero cuando no se hace más abstracción de su posición, cuando se la comprende como poniéndose a sí misma, constituyéndose a sí misma, no es más esencia sino sentido.[18]

El concepto es primero el medio del sentido en general, el medio de toda génesis comprensiva. El concepto es sentido universal que nunca deja de ser universal en todo sentido particular que se supera a sí mismo, como en la palabra, y esta superación está ahí. Su determinación de sí es el juicio que reproduce a nivel del concepto la escisión de la esencia, la aparición de lo particular en lo universal y de lo universal en lo particular. La determinación que ingresa en lo universal es sentido, pero la relación inmediata no se desarrolla nada más que por la mediación, por el razonamiento que explicita las relaciones entre lo particular y lo universal. En adelante el sentido se desarrolla como tal, es por eso que él es, su ser de sentido es objeto y objetividad. La *mediación es el objeto mismo* y el *objeto es mediación*. Esta unidad es lo que Hegel llama la Idea absoluta, el sentido que es y el ser que es senti-

18 Pasando por la reflexión, el círculo Ser-Sentido, Sentido-Ser, no es cierre *de los* sentidos sino apertura. El límite sería, por el contrario, la separación indefinida del ser y del sentido.

do. El sentido no es solamente su objeto sino también objeto suprimido. En cuanto sentido la Idea es el Logos, lo mismo que, en cuanto sentido perdido, es inmediación, la naturaleza.

La lógica del concepto corresponde al gran giro que representa en la historia de la filosofía la lógica trascendental. En una carta Kant la llamó su ontología y, en efecto, se trata de una ontología nueva puesto que ella sustituye el mundo de la esencia, el ser de lo lógico, por la logicidad del ser. La lógica especulativa de Hegel, que impulsa hasta su término la reducción de lo antropológico iniciada con lo trascendental, es la profundización de esta dimensión del sentido. El ser es su propia comprensión de sí, su propio sentido, y el Logos es el ser que se pone a sí mismo como sentido; pero quien se pone como sentido es el ser, lo que significa que el sentido no es ajeno al ser, no está ni fuera ni más allá de él. Es por eso que el sentido comprende también al sin-sentido, al Antilogos. Es tanto en sí como para sí, pero su en-sí es para sí, y su para-sí es en sí. La dimensión del sentido no es solamente sentido, sino también la génesis absoluta del sentido en general, y se basta a sí misma. La inmanencia es completa.

Conclusión

LÓGICA Y EXISTENCIA

Se puede prolongar la filosofía hegeliana en dos direcciones diferentes. Una de ellas conduce a la deificación de la Humanidad; la otra, que hemos seguido en esta obra, conduce al saber de sí de lo Absoluto a través del hombre. En cada uno de estos casos, el término de Existencia aplicado a la realidad humana tiene una significación diferente. Quizá no es inútil indicar brevemente estas significaciones.

Hegel, se dice, *genuit* Feuerbach*, quien *genuit Marx*, y esta filiación histórica está llena de sentido, Hegel es tan autor de la *Fenomenología* como de la *Ciencia de la lógica*, de la *Filosofía de la historia* como de la conclusión de la *Enciclopedia*. Consecuentemente, la Idea absoluta que se actualiza en la historia, este sentido de la historia humana, no puede aparecer como la revelación de un espíritu absoluto sino como la realización de la Humanidad. La religión cristiana es la religión revelada o manifestada. Lo que se revela en ella "es que la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana".[1] Pero la religión es todavía *representación*; ella no presenta a esta identidad como si fuera nuestra obra sino como la obra de un mediador. La reconciliación, la transfiguración del mundo, no es efectiva en la religión. El espíritu religioso está aún alienado de sí. Sólo la filosofía suprime, en cuanto concepto, toda trascendencia. La conciencia de sí supera toda alienación y, sin replegarse en una vana subjetividad, se piensa

* *Genuit*: engendró. [N. de T.]

[1] *Phénoménologie*, II, p. 267.

a sí misma en todo contenido, en toda objetividad. La naturaleza y la historia son la manifestación de lo Absoluto en el espacio y en el tiempo, pero este Absoluto se piensa a sí mismo como Logos; él se sabe a sí mismo; este Logos no es un entendimiento divino que existiría en otra parte, en otro mundo, sino la luz del Ser en la realidad humana.

El espíritu religioso todavía está afectado por una escisión. Su conciencia de sí no se ha reconciliado con su conciencia. "Su reconciliación está pues en su corazón, pero todavía está escindida de su conciencia y su efectividad está aún quebrada. Lo que entra en su conciencia como el en-sí o como el aspecto de la pura mediación, es la reconciliación que reside más allá, pero lo que entra en ella como presente, como el aspecto de la inmediación y del ser-ahí, es este mundo que tiene que esperar aún su transfiguración. El mundo se halla reconciliado con la esencia, y de la esencia se sabe que no conoce ya al objeto como algo extrañado sino como igual a sí en su amor. Pero para la conciencia de sí esta presencia inmediata aún no tiene la figura del espíritu."[2]

La religión presenta como un más allá lo que ya está ahí. Ella no se concibe a sí misma. Experimenta la identidad pero no la piensa. Sin embargo, la *Fenomenología del espíritu* critica sin cesar la ilusión de otro mundo y esta crítica toma la forma de la crítica de la *alienación*. Este concepto aparece como el concepto clave de la *Fenomenología del espíritu*. A él se adherirán Feuerbach y Marx. No solamente éstos prolongarán la crítica hegeliana bajo la forma de una crítica de la religión, también tratarán de mostrar que la filosofía especulativa, el saber absoluto de Hegel, es una forma de alienación, un sustituto de la religión. El hombre cree en otro mundo para escapar a la hostilidad del mundo en el que vive. Proyecta en el más allá su propia esencia porque su esencia no se ha realizado en este mundo. Pero la historia es la realización "del hombre divino" universal. El propio Hegel ha hecho de la historia una génesis del hombre. ¿Por qué hablar entonces de espíritu absoluto? "El espíritu absoluto, dice Feuerbach, es el hombre." Marx llevó la crítica de la religión y del saber abso-

[2] *Phénoménologie*, II, p. 290.

luto, que se encuentra en Feuerbach, más lejos todavía. En su artículo *Economía política y filosofía*, que escribió al margen de la *Fenomenología del espíritu* y de las obras de los economistas, propone que se remplace el término "conciencia de sí" por el término de "hombre" para de esta manera desmistificar al hegelianismo.

Esta sustitución transforma sin embargo toda la filosofía hegeliana. Lo que la *Fenomenología* nos devela a través de "la historia concebida", es la existencia de una conciencia de sí universal que es "el éter de la vida del espíritu". Esta conciencia de sí no es la conciencia de sí humana, sino, a través de la realidad humana, la conciencia de sí del Ser. El saber absoluto no es una antropología (basta con leer la *Lógica* de Hegel para darse cuenta), sino el saber que ha superado la oposición del sí y del ser. Pero este saber absoluto es lo que aparece en la historia. Y entonces, ¿por qué no hacer coincidir este fin de la historia con la realización de la esencia humana? Bastaría para ello con develar el engaño que consiste en explicar la naturaleza por el Logos en lugar de explicar el Logos por la naturaleza. Toda la crítica marxista, más penetrante que la de Feuerbach, se reduce a mostrar la confusión de la cual Hegel habría sido víctima interpretando toda objetivación como una alienación, toda alienación como una objetivación.

Por esto es necesario poner al sistema hegeliano sobre sus pies. Este sistema define lo Absoluto como mediación, como la mutua relación del Logos y de la naturaleza. Pero la naturaleza es lo primero, y el Logos no es más que una abstracción. Marx no se pregunta, por lo demás, cómo esta abstracción es posible, cómo la naturaleza puede revelarse como sentido, abstraerse de sí y pensarse. El retoma la argumentación de Feuerbach que opone el mundo sensible a la abstracción del ser. Lo que la Lógica revela es, en efecto, que sólo se trata de una abstracción, y que es necesario salir de ella para reencontrar finalmente la intuición y la naturaleza carnal. "La idea abstracta que llega a ser intuición directa no es en absoluto nada más que el pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y decide volverse intuición. Toda esta transición de la Lógica a la Filosofía de la naturaleza no es otra cosa que la tran-

sición de la abstracción a la intuición, tan difícil de establecer para el pensador abstracto, y por lo mismo descrita por éste de manera tan extraña. El sentimiento místico —eso que empuja a los filósofos del pensamiento abstracto a la intuición— es el aburrimiento, el vivo deseo de un contenido. El hombre alienado de sí mismo es también el pensador alienado de su ser, es decir, del ser natural y humano."

Es necesario, pues, partir del ser natural y humano, del hombre producto de la naturaleza y que se objetiva por el trabajo en ella. Si sustituimos el término conciencia de sí por el término hombre, encontramos una descripción válida de la condición humana en la *Fenomenología.* Allí encontramos esta idea fundamental: "considerar la producción de sí del hombre como un proceso. . . concebir pues la esencia del trabajo, y ver en el hombre objetivo, hombre verdadero porque hombre real, el resultado de su propio trabajo".[3] El hombre se reproduce y se produce a sí mismo agrandándose, engendra su propia historia, y Hegel puso las bases de esta filosofía de la historia que es una filosofía del hombre en lucha con la naturaleza y con su ser genérico. La conciencia de sí universal es la realización, a través de la lucha por el reconocimiento, del ser humano genérico, eso que más arriba hemos llamado la esencia del hombre. Es evidente que Marx sustituye la Idea absoluta hegeliana por este ser genérico, esta esencia del hombre. La historia es pues la realización de la Humanidad. Lo universal hegeliano es inmanente a cada individuo humano, como totalidad ideal, "como existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí". El individuo muere porque es inadecuado a este universal. "La muerte aparece como una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir a la unidad de la especie, pero el individuo determinado no es nada más que un ser genérico determinado y, en cuanto tal, es mortal." Esta humanidad sale de la naturaleza y la transforma para darle el rostro del hombre: "Así como la propia sociedad produce al hombre como hombre, de la misma manera ella es producida por él. La actividad y el espíritu,

[3] *Economie politique et philosophie.* Todos los textos que se citan de Marx son tomados de esta obra filosófica.

así como el contenido de éstos, son también según el modo de existencia de la sociabilidad, de la actividad social y del espíritu social. El ser humano de la naturaleza sólo existe para el hombre social, porque solamente ahí ella existe para él como lazo con el hombre, como existencia para los otros y como existencia de los otros para él; solamente ahí ella existe como fundamento de su existencia humana. Solamente ahí su existencia natural se ha vuelto para él su existencia humana, y la naturaleza ha llegado a ser para él hombre. La Sociedad es pues la consustancialidad acabada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, la realización del naturalismo del hombre y del humanismo de la naturaleza."

La idea hegeliana llega a ser, pues, la idea del hombre concreto y social, y la historia es esta monumental génesis del hombre; Marx no retiene de Hegel esta concepción genética de la historia según el modelo de una historia natural que no sería nuestra historia, sino según el modelo de una creación comprensiva de sí por sí. Esta producción no es un hecho de la naturaleza como los otros; ella es —a pesar de ciertas expresiones demasiado objetivas de Marx— lo Absoluto que es sujeto, el hombre divino universal, el Dios que se hace a sí mismo en lugar de este Dios contemplado en un cielo lejano: "El hombre se apropia de su ser universal de una manera universal, por ende, en tanto que hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo: ver, escuchar, oler, gustar, tocar, pensar, mirar, sentir, querer, actuar, amar, en una palabra, todos los órganos de su individualidad que son inmediatos en su forma de órganos comunes, son, en su relación objetiva o en su comportamiento respecto del objeto, la apropiación de este objeto, la apropiación de la realidad humana. La manera en que ellos se comportan frente al objeto es la manifestación de la realidad humana. Esta manifestación es tan múltiple como las determinaciones y las actividades humanas, como la actividad humana y el sufrimiento humano, porque los sufrimientos tomados en sentido humano son una propiedad de la que sólo el hombre goza."

Pero Hegel ha confundido *objetivación* y *alienación*. Vio en la objetivación una alienación del Logos —la naturaleza es así el Otro del Logos—, traspuso un proceso particular de

la historia en la filosofía especulativa y por eso mismo se condenó a desconocer la naturaleza y a falsear la historia. Desconoció la naturaleza porque, en lugar de partir de ella, la vio como un término relativo, no originario. Falseó la historia, porque superar la alienación se ha vuelto para él idéntico a superar la objetivación y, como no podría tratarse de suprimir la naturaleza sin mistificación, la supresión de la alienación se redujo para él a la filosofía especulativa, a la conciencia de sí reencontrándose en su alienación. Pero de hecho no por eso la alienación propia de la historia es suprimida. El obrero sigue viendo en los productos de su trabajo, e incluso en su propio trabajo, algo ajeno a sí mismo. El capitalismo continúa siendo la presa de un mecanismo que había creído controlar. La alienación no es la objetivación. La objetivación es natural. No es para la conciencia una manera de hacerse extraña a sí misma sino de expresarse naturalmente: "El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no se encontrara en la determinación de su ser. Él solamente crea y pone objetos porque es puesto por objetos, porque por su origen es naturaleza. En el acto de poner no sale pues de su actividad pura para crear el objeto, sino que su producto objetivo manifiesta simplemente su actividad objetiva, su actividad en tanto que actividad de un ser natural objetivo. Vemos aquí que el naturalismo realizado difiere del idealismo tanto como del materialismo, y que es al mismo tiempo la verdad que los une. Vemos también que únicamente el naturalismo es capaz de comprender la historia universal."

Pero esta historia llegó a ser una alienación en la medida en que engendró al capital, la revalorización del valor, como momento necesario. Por eso la objetivación del hombre llegó a ser, por lo demás, para su mayor bien futuro, una alienación. "La alienación aparece tanto en el sentido de que mi medio de subsistencia es el de otro, que el objeto de mi deseo es el bien inaccesible de otro, como en el sentido de que toda cosa es ella misma otra cosa, en fin (y esto vale igualmente para el capitalista), que en resumidas cuentas la potencia inhumana domina." La alienación del hombre en la historia no es la objetivación del hombre, que es el prolongamiento de su naturaleza, sino el capitalismo. Es por eso que la historia, que abar-

ca la génesis de esta alienación a partir del trabajo social y de la relación mutua de los hombres, descubre también el medio de su liberación, el comunismo, el cual "en tanto que naturalismo acabado es humanismo y en tanto que humanismo acabado es naturalismo. Él es la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre el origen y el ser, entre la objetivación y la subjetivación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el enigma resuelto de la historia y aparece como siendo esta solución".

Marx elogia a Feuerbach: "1) Por haber suministrado la prueba de que la filosofía no es más que la religión puesta en pensamientos y desarrollada por el pensamiento, y de que es igualmente necesario condenar, en consecuencia, otra forma y otro modo existente de alienación del ser humano; 2) por haber fundado el verdadero materialismo en la ciencia real, haciendo de la relación social del hombre con el hombre, igualmente, el principio fundamental de la teoría; 3) por haber opuesto a la negación de la negación, que pretendía ser lo positivo absoluto, el principio que reposa en sí mismo y que se funda positivamente sobre sí mismo." Todo el debate se concentra, sin duda, en este último punto. Es necesario sustituir la negación de la negación por la positividad de la naturaleza, comprender al hombre objetivándose a partir de esta positividad. No discutamos sobre este principio que reposa en sí, porque la posición de la naturaleza es mucho más que naturaleza; todo nos sería adjudicado por este fundamento que se funda sobre sí. Hay sin embargo una negación en la historia, una alienación, pero ésta sólo es válida para la historia y corresponde a la historia resolver el problema que aquélla le plantea. Marx añade a Feuerbach esta dimensión histórica y entonces vuelve a encontrar, en cierta medida, a la dialéctica hegeliana en los conflictos concretos de la historia, pero se niega a reducir lo positivo a la negación de la negación. La distinción es de importancia. Lo Absoluto, para Hegel, no será nunca una síntesis inmóvil. Su posición siempre contendrá la negación, la tensión de la oposición. Pero Marx, al igual que el empirismo, parte de lo positivo, de lo inmediato que no es en sí una negación, de la naturaleza. La objetivación del

hombre no es para él una alienación, porque el objeto determinado no es una negación, sino que éste es primero y la historia crea luego conflictos que después resolverá. Podríamos ya preguntarnos de dónde viene esta negación en la historia, por qué no permanecimos en la mera naturaleza. Sin duda se respondería hablando de la naturaleza del hombre, que no se quedó en pura naturaleza sino que se superó a sí mismo, que se creó y continúa creándose. Cuando se lee *El capital* se tiene la impresión de una voluntad de poder que edificó un mundo, que revalorizó el valor mismo. Pero sin insistir sobre este término ambiguo de voluntad de poder (en Hegel hay una lucha de puro prestigio como condición de la historia), es necesario hablar de una negatividad en la conciencia de sí humana, de una existencia que no se deja sumir en la objetividad, que por consiguiente se encuentra alienada en toda determinación, en toda manera de ser en el mundo. El problema que encontramos en este nuevo plano es el del origen de la negación tal como lo hemos encontrado ya al tratar de la reflexión empírica y de la reflexión crítica.

Uno se siente rápidamente tentado a concederle a Marx que la naturaleza está primero ahí en su positividad, que es necesario comenzar por ella, que el Logos es sólo una abstracción (¿pero qué significa esta abstracción?), que el hombre se objetiva por naturaleza y que la alienación es un proceso secundario, esencial para explicar nuestra historia hasta ahora, pero en suma destinado a desaparecer. La naturaleza humana se manifestará después, luego de la resolución de los conflictos históricos. La positividad es primera, la positividad será última, y esta positividad no debe tener ninguna fisura, nada de negativo en sí misma. A pesar de ser una filosofía de la historia, el hegelianismo conserva a la negación en la inmanencia, en el corazón de toda posición. En la historia efectiva hay una negación real, pero el Logos comprende esta negación porque la negación es ontológica. El Logos es el pensamiento de sí mismo y de toda la realidad efectiva.

¿Pero de dónde viene para Marx esta negatividad real, este crecimiento prodigioso de la historia, esta edificación de la que su *utilidad* en sentido estricto no podría dar cuenta? ¿Qué es la existencia humana que engendra esta historia? Hay

que confesar que Hegel fue mucho más lejos sobre este punto que Marx. Aun en el dominio de la antropología abre perspectivas que Marx ha descuidado y estas perspectivas precisamente se refieren al hecho de que para él toda objetivación determinada es una alienación. Él descubrió esta dimensión de la pura subjetividad *que es nada*. El fondo de la conciencia de sí es lo que en la naturaleza se manifiesta como desaparición y muerte. La negación está en la naturaleza, en particular en la vida, pero está ahí como el concepto para el espíritu que la descubre; el animal muere pero no lo sabe; la negación es exterior porque es interior. Es, pues, al tomar conciencia de la muerte que el hombre accede a esta libertad suprema o más bien la sospecha en sí, porque ella sostiene siempre sus determinaciones: "El hombre es el ser que no es lo que es, y que es lo que no es", un hecho siempre futuro. La muerte es la revelación de la negatividad absoluta; esta nada existe porque el hombre es como pura conciencia de sí. Aprehendiendo la muerte el hombre se vuelve esta abstracción suprema que era la interioridad de la naturaleza, su nada, este desprendimiento de todo ser-ahí, de toda determinación: "Él ha experimentado la angustia, no respecto de tal o cual cosa, no durante tal o cual instante, sino que la conciencia ha experimentado la angustia respecto de la integridad de su esencia, porque ella ha sentido el miedo a la muerte, el amo absoluto. En esta angustia ella se ha disuelto íntimamente, ha temblado en las profundidades de sí misma, y todo lo que estaba fijo ha vacilado en ella, pero tal movimiento puro y universal, tal fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia siempre de la conciencia de sí, la absoluta negatividad, el puro ser-para-sí que es así en esta conciencia misma."[4] Esta fluidificación de toda subsistencia es la negación de la negación, porque la subsistencia es para el hombre una negación, una limitación de sí. El proletariado en Marx es la toma de conciencia de la alienación humana y esta toma de conciencia es su existencia. Hegel, al descubrir la alienación de la conciencia de sí, extiende este término a toda objetivación. El ser-para-sí no puede no objetivarse, está siempre allí en el mundo y "el individuo

[4] *Phénoménologie*, I, p. 164.

es lo que es su mundo", él está allí para el otro, y este para-el-otro es el límite que su subjetividad no puede franquear. "Cada individuo es primero para el otro, a la manera de un objeto cualquiera." Cada cual se resiste a no ser nada más que su obra, a coincidir con esta aparición para el otro que no puede realizar completamente. Cada uno está más allá de su expresión y este más allá no es sino la negatividad inmanente. En el corazón de esta objetivación inevitable la conciencia se supera a sí misma. Si la objetivación no fuera una alienación, la historia se detendría, el ser-para-sí desaparecería como tal. Hegel ha descrito la alienación de la conciencia en la vida natural, así como en la Riqueza y en el Poder, que son las potencias sociales: "Poder y Riqueza son los objetivos supremos del esfuerzo de sí; éste sabe que por el renunciamiento y el sacrificio se cultiva hasta lo Universal y logra poseerlo, y que, en esta posesión, alcanza la validez universal. Poder y Riqueza son las potencias efectivas reconocidas, pero esta validez es a su vez vana y, justamente cuando el sí se ha apoderado de ellas, sabe que no son esencias autónomas sino que él es su potencia y que ellas son vanas." En el comienzo dialéctico de la historia, hay el deseo sin límite del reconocimiento, el deseo del otro, un poder sin fondo (porque es sin positividad primera). Hegel ha mostrado el carácter particular de la alienación de la conciencia de sí en la Riqueza, y el mundo desgarrado que de ella resultaba: "Su objeto es el ser-para-sí, por consiguiente, lo que es suyo. Pero porque él es objeto, es al mismo tiempo de una manera inmediata una efectividad ajena, que es ser-para-sí propio, voluntad propia, es decir, que ella ve a su sí mismo en poder de una voluntad extraña de la que depende que le sea devuelto. El sí mismo ve que su certeza de sí como tal es la cosa más vacía de esencia, ve que su pura personalidad es la absoluta impersonalidad. El espíritu de su gratitud es, por consiguiente, el sentimiento de esta profunda abyección tanto como el de la más profunda rebelión, por cuanto el puro yo se ve a sí mismo como fuera de sí y desgarrado; en este desgarramiento todo lo que tiene continuidad y universalidad, lo que se llama ley, bueno, justo, se ha desintegrado y se ha hundido, todo lo que está en el modo de la igualdad se ha disuelto, porque estamos en presencia de

la más pura desigualdad: la absoluta inesencialidad de lo absolutamente esencial, el ser-fuera de sí del ser-para-sí. El puro Yo mismo se encuentra absolutamente desintegrado."[5]

La existencia aparece pues como libertad que subtiende todas las figuras particulares de la conciencia de sí, a las que siempre supera. Nunca está allí donde se la querría alcanzar o fijar. Sin embargo, esta superación tiene un sentido. Cuando sustituimos el "aspecto del ser-ahí libre, que se manifiesta en la forma de la contingencia, por la historia", "el aspecto de la organización conceptual de estas figuras o la Fenomenología",[6] vemos a estas últimas engendrarse unas a otras en una historia concebida que encarna, en la dispersión temporal, a esta suprema superación que es la Idea absoluta. La conciencia de sí, en efecto, no puede retirarse a esta libertad integral —la única forma de la subjetividad— sin disolverse. Esta libertad es la abstracción suprema. Cuando se retira de todas las determinaciones, cesa de actuar, de hacerse, de ser-en-el mundo o de ser-ahí. Su ser es su nada, se desvanece, "su luz se apaga poco a poco en ella y ella se desvanece como un vapor sin forma que se disuelve en el aire".[7] La nada está ahí solamente como nada de una determinación particular de la cual es el alma y la superación. La nada se manifiesta como negatividad. La dialéctica hegeliana no es, como el escepticismo, la disolución de todas las determinaciones sino la mediación. El ser-para-sí debe consentir la mediación, la historia que se piensa como la obra común, como la obra de todos y de cada uno. Esta obra se piensa haciéndose; es la historia del espíritu finito, *objetivo*. Y hay una filosofía de la historia porque es imposible concebir la historia, al menos la retrospectiva, sin determinarla como sentido. Es aquí que el hegelianismo nos ofrece dificultades casi insuperables. ¿Qué relación existe entre el saber absoluto, el Logos, y esta filosofía de la historia? ¿Es la humanidad, para Hegel, la obra común? Se puede responder con bastante claridad a la segunda cuestión. Para Hegel la humanidad como tal no es el fin supremo. Cuando el hombre se reduce a sí mismo se pierde, como pasa

[5] *Phénoménologie*, II, p. 75.
[6] *Ibid.*, II, p. 313.
[7] *Ibid.*, II, p. 189.

en la comedia antigua y en la *Aufklärung*. Se sirve de su libertad para retirarse a la certeza abstracta de sí mismo, pero esta certeza es sin contenido y se da un contenido empírico, un proyecto finito. El hombre es un lugar de encuentro, él no es un ser-ahí natural que tenga una positividad primordial. Ligar la certeza abstracta de sí a este ser-ahí natural es condenarse a "saber solamente de la finitud, y por cierto a saberla como lo verdadero, y a saber, como lo supremo, a este saber de la misma como lo verdadero".[8] El hombre se define entonces por esta banalidad final: "como todo es útil al hombre, el hombre es también útil al hombre, y su destino es también hacer de sí mismo un miembro del grupo útil a la comunidad y universalmente utilizable. En la medida en que se ocupa de sí mismo, debe igualmente prodigarse por el otro, y en la misma medida en que se prodiga por el otro, ocuparse de sí mismo. Una mano lava la otra. Dondequiera que se encuentre, él está en el lugar apropiado, utiliza a los otros y es utilizado".[9] Aquí Hegel se adelantó a Nietzsche. La reflexión humanista es la caída en lo "demasiado humano". Tal vez puede incluso decirse que esta reflexión, que hace del proyecto humano lo Absoluto, desemboca en lo contrario de lo que ella pretende alcanzar. Hegel nos habla por cierto de un sentido de la historia, de la Idea absoluta, pero esta idea no es el hombre, no es el proyecto razonable del individuo; por el contrario, el individuo aprende a reconocer una cierta necesidad en el destino de la historia. "El Yo individual debe encontrarse en todo lo que proyecta y hace. El individuo piadoso también quiere salvarse y ser bienaventurado. Este extremo que existe para sí, a diferencia de la esencia absoluta, universal, es un particular que conoce y quiere la particularidad. Se encuentra así ubicado de una manera general en el punto de vista fenomenal. Es el lugar de los fines particulares en tanto que los individuos se instalan en su particularidad, la satisfacen y la realizan. Es también el punto de vista de la felicidad y de la infelicidad. Feliz es aquél que ha conformado su existencia a su carácter, a su querer y a su placer particular, go-

[8] *Phénoménologie*, II, p. 113.
[9] *Ibid.*, II, p. 113.

zando así de sí mismo en su existencia. La historia universal no es el lugar de la felicidad. En ella los periodos de felicidad son sus páginas en blanco."[10]

Pero la existencia, como simple superación, como aventura imposible del hombre, es también un *impasse*. Ella define al hombre por esta libertad del ser-para-sí que es a la vez siempre opuesto al ser-en-sí y siempre referido a éste. El hombre no posee la libertad que le permite errar de determinación en determinación o disolverse en la nada abstracta, sino que, por el contrario, es la libertad la que posee al hombre. La nada no está entonces entre el para-sí y el en-sí, es la nada misma del ser o el ser de la nada. Ella no sólo abre al hombre la negatividad real que constituye la historia objetiva, sino también la dimensión de lo universal en el seno del cual se determina y se engendra todo sentido. El hombre no se conquista a sí mismo como hombre por esta libertad, de la que Hegel dice que es inmanente a toda la historia y que es su Idea absoluta (y por cierto, el equívoco se presenta en la relación entre la filosofía de la historia y el Logos en Hegel, y en este mismo término de libertad), sino que por esta libertad él se hace morada de lo Universal, del Logos del Ser, y llega a ser capaz de la Verdad. En esta apertura que permite a los existentes de la naturaleza y a la historia misma, aclararse, concebirse, el Ser se comprende como este eterno engendrarse a sí mismo. Esto es la Lógica en el sentido de Hegel, el Saber absoluto. El hombre entonces *existe* como el ser-ahí natural en quien aparece la conciencia de sí universal del ser. Él es la huella de esta conciencia de sí, pero es una huella indispensable sin la cual ella no existiría. Si la Existencia es esta libertad del hombre que es lo universal, la luz del sentido, aquí se unen entonces Lógica y Existencia. En este Logos todo cobra sentido, incluso el sentido mismo del sentido. Es necesario volver a nuestra primera cuestión: ¿qué relación existe entre el saber absoluto, el Logos, y la filosofía de la historia? La respuesta del propio Hegel es ambigua, quizá diferente en la *Fenomenología* y en la *Enciclopedia*. Esta ambigüedad explica las divergencias radicales de los discípulos. Es necesario solamente

10 *Lecciones sobre la filosofía de la historia.*

notar que la historia es, al igual que la naturaleza, una manifestación que el Logos también expone en sí mismo: "El saber no sólo se conoce a sí mismo sino también lo negativo de sí mismo." "El espíritu presenta su movimiento de llegar a ser espíritu bajo la forma del libre acontecimiento contingente, intuyendo su puro sí mismo como el tiempo fuera de él e, igualmente, su ser como espacio."[11] Pero el espacio es la indiferencia de las determinaciones. El tiempo es la negatividad, la pura inquietud de la diferencia. En el tiempo, la alienación se aliena a sí misma: "Lo negativo es lo negativo de sí mismo."[12] Así la historia es la objetividad del devenir del espíritu, su encarnación temporal (*su sentido, sin ser todavía el sentido del sentido*).

Sin embargo, el saber absoluto es el fondo del saber que aparece en la historia y la historia abre esa dimensión. La historia es el lugar del paso del espíritu objetivo temporal al espíritu absoluto y al Logos. La historia es la aparición de la libertad, es decir, de este concepto por el cual el hombre accede al sentido eterno. Pero este sentido no es otro mundo detrás de la historia. El Logos está ahí; se comprende a sí mismo y también comprende a esta naturaleza y a esta historia. Esta comprensión de sí no es un proyecto comparable a un proyecto humano. La lógica hegeliana supera toda *visión moral* y humana del mundo. El ser se funda en sí mismo: él es porque es posible, pero es posible porque es. La negatividad real de la historia está ahí y se comprende en el Logos como negatividad del ser. No se trata de justificar al ser, porque toda justificación es justificación de sentido y la cuestión del Sentido y del Ser es la del Logos mismo. La historia no produce al Logos, al saber de sí de lo Absoluto, como se produce un efecto según un proyecto concebido de antemano. La filosofía no es una meta consciente. El hombre *existe* porque es filósofo.

Este paso de la historia al Saber absoluto, paso de lo temporal a lo eterno, es la síntesis dialéctica más oscura del hegelianismo. La historia es creadora de sí, al igual que el Logos,

[11] *Phénoménologie*, II, p. 311.
[12] *Ibidem.*

pero esta creación es temporal allá, aquí es creación eterna. El Logos no es una esencia; es el elemento donde el ser y el sentido se reflejan el uno en el otro, donde el ser aparece como sentido y el sentido como ser. Es génesis absoluta, y la imagen de esta mediación es el tiempo, y no a la inversa. El tiempo es el concepto, pero es el concepto en su ser-ahí inmediato, porque es el éxtasis de la diferencia que se presenta en el Logos como el movimiento interno de las determinaciones, es la temporalidad como eterna. La eternidad hegeliana no es una eternidad antes del tiempo, sino el pensamiento mediatizante que en el tiempo se presupone a sí mismo absolutamente. Es por eso que el espíritu objetivo de la historia llega a ser el espíritu absoluto, un devenir que nos parece difícil de concebir como una época de la historia del mundo: "Pero el espíritu que piensa la historia del mundo, después de haberse liberado de estas limitaciones de los espíritus nacionales particulares y de la influencia del mundo que le es propio, aprehende su universalidad concreta y se eleva al conocimiento del espíritu absoluto como conocimiento de la verdad eternamente real, en la cual la razón que sabe es libre para sí, mientras que la necesidad, la naturaleza y la historia son solamente los instrumentos de la revelación del espíritu y los receptáculos de su gloria."[13] La dificultad clave del hegelianismo es la relación entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, hoy diríamos entre la antropología y la ontología. Una estudia la reflexión propiamente humana, la otra la reflexión absoluta que pasa por el hombre. En la *Fenomenología* Hegel creyó poder comprender la reflexión humana a la luz del saber absoluto (el para-nosotros de la obra), y nos parece que el principio de esta comprensión está contenido en la significación de la ontología hegeliana, pero él creyó poder poner de manifiesto al devenir-saber-absoluto de la conciencia como si este devenir fuera una historia. La historia es el lugar de este paso, pero este paso no es él mismo un *hecho histórico*. Y además hay el olvido y la reminiscencia. La existencia, la relación del hombre con el Logos, restituye el Logos a su lugar primero:

"Pero devolver la luz supone de sombra una oscura mitad."

[13] *Encyclopédie*, parágrafo 552.

ÍNDICE

Primera parte
LENGUAJE Y LÓGICA

Segunda parte
EL PENSAMIENTO ESPECULATIVO Y LA REFLEXIÓN

Tercera parte
LAS CATEGORÍAS DE LO ABSOLUTO